رسالتان فی المنطق و الفلسفة

نهج التقديس
و
اسئِلة و اجوبة

تصنيف

القاضی زين الدين عمر بن سهلان الساوی

المتوفى سنة ۵۴۰ ﻫ

تقديم و تحقيق

حسن المراغی

«غفار پور»



رسالتان فی المنطق و الفلسفة

نهج التقدیس

و

اسئِلة و اجوبة

تصنیف

القاضی زین‌الدین عمر بن سهلان الساوی

المتوفی سنة ۵۴۰ هـ

تقدیم و تحقیق

حسن المراغی

«غفارپور»

ابن سهلان ساوی، عمربن سهلان، - ۴۵۰ق
[نهج‌التقدیس]
رسالتان فی المنطق و الفلسفه: نهج‌التقدیس. اسئلة و اجوبة/تصنیف زین‌الدین عمربن‌سهلان الساوی؛ تقدیم و تحقیق حسن المراغی. --تهران: شمس تبریزی، ۱۴۲۷ ق= ۲۰۰۶ م = ۱۳۸۵
ISBN 964-94215-4-8
۱۰۳ ص.
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب "نهج‌التقدیس" در شرح و ایضاح رساله بعضی فقها بر نظرت ابی البرکات بغدادی که مبتنی ابن سینا در "شفا" است.
کتاب حاضر شامل "نهج‌التقدیس، اسئلة و اجوبة" مولف می‌باشد.
عربی.
کتابنامه به‌صورت زیرنویس.
۱. فلسفه اسلامی. ۲. منطق. ۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ق. شفا-- نقد و تفسیر. الف. ابن سهلان ساوی، عمربن سهلان، - ۴۵۰ ق. اسئلة و اجوبة. ب. غفارپور مراغی، حسن، ۱۳۲۷ -. ج. ابی‌ملکا، هبه‌الله بن علی، ۴۵۴ - ۵۲۷ ق. د. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۴۲۷-۳۷۰ق. شفا. برگزیده. شرح. هـ عنوان. و. عنوان: نهج‌التقدیس. ز. عنوان: اسئلة و اجوبة.
۱۸۹/۱
BBR ۶۷۵ /۹ ن
کتابخانه ملی ایران
۸۵ـ۸۲۴۸م

هوية الكتاب

- اسم الكتاب : رسالتان فی‌المنطق و الفلسفة : نهج‌التقدیس و اسئلة و اجوبة
- المؤلف : زین‌الدین عمر بن سهلان الساوی
- المحقق : حسن المراغی «غفارپور»
- مؤسسة النشر : شمس تبریزی ـ طهران ـ میدان انقلاب ـ اول آزادی ـ جنب سینما مرکزی ـ پاساژ ایران ـ شماره ۵۲ ـ
  تلفن ۶۶۴۲۳۵۰۹ ـ ۳۳۹۱۹۲۷۸
- سنة الطبع : ۱۳۸۵ ـ ۱۴۲۷هـ ـ ۲۰۰۶م
- المطبعة : ارمغان
- العدد : ۳۰۰۰

الفهرست

الموضوع	الصفحة
تقديم و تحقيق	٥
الفصل الاوّل حياةالساوى	٧
الفصل الثانى تراث القاضى الساوى الذى وصل الينا	١٣
الفصل الثالث موضوع الرسالتين	١٩
فصل الرابع تحقيق الرسالتين و اخراجهما	٢٧
رسالة نهج‌التقديس	٣٩
رسالة اسئِلة و اجوبة	٧١
فصل	٨٥

بسمه الله الرحمن الرحيم

تقديم و تحقيق

الحمدالله الّذی فضل الانسان علی جمیع خلائقه، و بعث محمّداً خاتم انبیائه، و انزل کتاباً فیه هدی و حکمة من اتبّعه نجی و من اعرض عنه شقی، و صلّی اللّه علی نبیّنا المصطفی و آله المجتبی صلوة دائمة و باقیة.

امّا بعد، فقد احصینا فی تقدیمنا علی کتاب «البصائر النصیریة» من اعمال الساوی رسالتین فلسفیتین، عثرنا علیهما فی المجموعتین المخطوطتین و هما من انفس المخطوطات الموجودة فی مکتبة «مجلس شورای اسلامی» فی ایران.

الاولی ـ رسالة «نهج التقدیس» فی المجموعة المخطوطة رقم ۴۸۲۸ و هی نسخ سنة ۶۴۲ الهجری.

الثانیة ـ رسالة «اسئلة و اجوبة» فی المجموعة المخطوطة رقم ۵۹۹ العتیقة الثمینة، تاریخ نسخ الرسائل فیها مختلف بعضها سنة ۵۶۹ هـ و بعضها سنة ۵۷۰ هـ.

امّا تقدیمنا یشتمل علی فصول.

الفصل الاوّل

حياة الساوى

هو القاضى الامام الاجلّ السيد زين‌الدين برهان الحقّ عمر بن سهلان الساوى[1] احد الحكماء و المنطقيين الاسلاميين ظهر فى القرن السادس الهجرى.

لم يتعرض المصادر على سنة و لادته و تفصيل حياته و دراسته و نشاطه العلمى و وفاته الّا عدد قليل منهم، و ذلک مختصر جدّاً.

اوّل من قام بترجمته هو ظهيرالدين ابوالحسن على بن ابى القاسم زيدبن الحسن البيهقى (المتوفى سنة ۵۶۵ ه) فى «تتمة صوان‌الحكمة» و كان معاصراً لصاحب الترجمة و صديقه و صار ترجمة البيهقى مصدراً وحيداً و اخذها جيل بعد جيل عيناً. و هو

۱ـ كما ورد فى اوّل رسالة «اسئِلة و اجوبة» و هى اقدم المخطوطات فى اعمال الساوى رقم ۵۹۹ فى «كتابخانه مجلس شوراى اسلامى» سنة النسخ ۵۶۹ ه و ۵۷۰ ه

يقول فى ترجمته:

«القاضى الامام الفيلسوف زين‌الدين عمر بن سهلان الساوى، سرد الشريعة و الحكمة فى نظام، و كان من ساوه فارتحل الى نيشابور و توطّن بها و تعلّم.

و كان يأكل من كسب يده و ينفق بالنسخ و يبيع نسخة من كتاب «الشفا» بخطّه بمأة دينار.

وحكى لى الاجلّ نجيب‌الدين الطبيب النيشابورى انّ القاضى عمر قال لى:

«طالعى الميزان و كان يوماً من الايّام قران الرأس و الزهرة على درجة طالعى فقلت: افوز فى هذا اليوم بحظّ جسيم.

و كان قد اشكل علىّ شكل من المقالة العاشرة من اوقليدس، فغلبنى النوم فنمت فرأيت فى المنام شيخاً قيل انّه اوقليدس النجار فقلت له: اسألک عن شيئى فقال سل فسألته عن الشكل المشكل علىّ فقال لى: عُدْ الى شكل كذا حتىّ يتبيّن لک ذلک الشكل فانتبهت و توضّأت وصلّيت و تأمّلت هذا الشكل المرجوع اليه، فتبيّن لى و علمت ما كنت اجهله.»

و للقاضى عمر تصانيف كثيرة منها: البصائر النصيرية فى المنطق ـ كتاب آخر فى الحساب ـ رسائل متفرّقة و له تصانيف

اخر احرقت مع بيت كتبه بساوة بعد وفاته حداداً له.

و كنت اختلف اليه فأراه بحراً موّاجاً من العلوم.

و مما كتبه الیّ رسالة له:

«كن [من] المنسلخين عن جلدة النسب و الالقاب و الواضعين عن اكنافهم اوزار الاعقاب، النافضين عن كواهلهم غَبرة الدهور و الاحقاب، فهذه عادة:

قد افلح من زكاّها و قد خاب من دسّاها.

و قال: ليس المحسن من توخى بالاحسان المحسن دون المسيئ.

اتّقِ من الشرّ اليسير فانّ اليسير يدلّ على الكثير.

لاتطمع فيما لايكون و لا تيأس مما يمكن ان يكون.

الخوف رمز ليس لاحد استقامة الّا به، فمن لم يخف اللّه خاف من كل واحد و من لم يخف عار الرذائل لم يكتسب الفضائل»[1]

و ما زاد اهل التراجم عليه شيئاً فكان من اهل ساوة، و لاندرى تاريخ ولادته و مكان دراسته و من كان اساتذته، لكنه نشأ فی مسقط رأسه و الف كتباً و رسائل و كانت له مكتبة.

---

۱ ـ تاريخ الحكماء ای تتمة صوان الحكمة: ص ۱۵۱ ظهيرالدين البيهقی ـ القاهرة سنة ۱۴۱۷ هـ تحقيق ممدوح حسن محمد

قیل ان الساوی تتلّمذ علی الامیر السید الامام شرف‌الزمان محمد بن یوسف الایلاقی و هو کان من الاطباء و الحکماء.[۱]

اما الشهروزی و ابن ابی اصیبعة قالا فی ترجمة الایلاقی[۲] انه کان من تلامذة الشیخ‌الرئیس ابن‌سینا و لخص «القانون» و لم یذکرا انّه من اساتذة الساوی و لو کان تلمیذ الشیخ واقعاً لم یکن معاصراً للساوی.

یظهر من الکتب و الرسائل ـ الّتی قدمها الساوی الی الحکام و السلاطین ـ انّه اتّصل بهم و کان ممن تقّرب الی السلطان سنجر و کان یختلف الیه و صنف له «الرسالة السنجریة».

اشار البیهقی الی غزارة علم الساوی و اشتغاله بانتساخ کتاب «الشفا» و بیعه لامرار معاشه و هذا القول یدلّ علی تهذیب نفسه مع تقربه الی السلاطین.

کان الساوی معاصراً لاهل العلم و الحکمة منهم:

ابوالبرکات البغدادی صاحب کتاب «المعتبر» فی الحکمة.

---

۱ ـ تبصره: ص ۴۰ جامعة طهران ـ ۱۳۳۷ ش، بکوشش محمدتقی دانش‌پژوه.

۲ ـ کنزالحکمة (ترجمة نزهة الارواح)، ج ۲، ص ۸۵، طبقات الاطباء، ص ۴۵۹، ابن ابی اصیبعة، مکتبة الحیاة، بیروت.

نجیب‌الدین ابوبکر الطبیب النیشابوری.

تاج‌الدین ابوالفتح محمد الشهرستانی.

افضل‌الدین عمر بن علی بن الغیلانی.

شرف‌الدین محمد بن مسعود المروزی

اسعد مهنی و غیر هم.

نظّن انّ الساوی رجع الی ساوه آخر حیاته و توفّی فیها سنة ۵۴۰ هـ.

الفصل الثانی
تراث القاضی الساوی الذی وصل الینا

١ـ تبصره در منطق (التبصرة فی المنطق) بالفارسیة و هی خلاصة البصائر النصیریة

٢ـ رساله در منطق (رسالة فی المنطق) بالفارسیة و هی صغیرة جداً.

اراد الساوی تألیف کتاب مختصر فی العلوم الحقیقیة و صنّفه باللغة الفارسیة و ابتدأ بالمنطق و قال بعد الحمد و الصلاة:

«اما بعد هذا مختصر فی العلوم الحقیقیة و اوتی فیه ما هو مهم فی العلم بحقائق الموجودات و وضع کله فی ثلاثه اقسام:

الاول ـ فی بیان قانون یصون طالب العلوم عن الخطأ، یقال له علم المنطق.

الثانی ـ فی بیان الاجسام و حرکتها و سکونها و ما یتعلق بها و هوالعلم الطبیعی.

الثالث ـ فی بیان اثبات الصانع و تنزیهه و تقدیسه و نحو تأثیره فی ایجاد الممکنات و هو العلم اللهی.

الاول ـ فی بیان المنطق و هو فی ثلاثة فصول ...»
و المصادر لاتذکر شیئاً فی بقیة اقسام الکتاب.

۳ ـ رسالة فی تحقیق نقیض الوجود ـ بالعربیة ـ یرید الساوی فیها مؤآخذة الشیخ الرئیس کما فعله فی البصائر.

طبع الثانی و الثالث مع التبصرة فی جامعة طهران سنة ۱۳۳۷ ش کلها بتحقیق منوچهر دانش‌پژوه مع مقدمة فی ترجمة صاحب البصائر.

۴ ـ شرح رسالة الطیر للشیخ الرئیس ابن‌سینا فی اشتوتغارت[۱]

۵ ـ رسالة فی بیان المعجزات و الکرامات و الاعاجیب:

کذا سماها المصنف فی نص الرسالة فی النسخة المخطوطة رقم ۴۲۶۷ فی مکتبة ملک فی طهران امّا فی بعض المصادر و النسخ سمیت «رسالة التوطئة» و المستند فی انتساب الرسالة الی الساوی نفس المخطوطات.

طبعت رسالة تحت عنوان «الطلسمات و النیر نجات» فی حاشیة «شرح الهدایة»[۲] و نسبت الی الشیخ الرئیس قال دانش‌پژوه انها رسالة الساوی طبعت مع حذف و تصرف و اورد

---

۱ ـ تاریخ علوم عقلی: ص ۲۲۹ الدکتور ذبیح‌الله صفا جامعة طهران.

۲ ـ شرح الهدایة: ص ۳۶۵، صدرالدین محمدالشیرازی

عبارات منها فى مقدمة تبصرة الساوى.

اما فى مخطوطة مكتبة ملک نسبت الرسالة الى الساوى و بعد البسملة و الحمدلة قال صاحب الرسالة:

«فهذه رسالة فى بيان المعجزات و الكرامات و الاعاجيب التى يحكى عنه [كذا فى الاصل] اربابها و هى مشتملة على فصلين:

الاوّل ـ فى الصور التى يختص بمشاهدتها الانبياء و الابرار و الكهنة و السحرة و الممرورون [كذا فى الاصل لعل الصحيح المزورون] بل النيام.

و الثانى ـ فى الآثار العجيبة الصادرة عنهم...»[۱]

قال بعض المعاصرين ان للشيخ الرئيس كتاب فى «السحر و الطلسمات و النيرنجات و الاعاجيب» له نسخة فى مكتبة ولى‌الدين استانبول.[۲]

فنستطيع ان نقول ان المطبوعة و المخطوطة تختلفان و ما جاء فى المطبوعة ليس فى المخطوطة و ان كان بينهما تشابهاً.

وللشيخ الرئيس رسالة فى الموضوع نفسه و لعل الساوى ـ كما دأبه فى البصائر ـ اخذ مادة الرسالة عن كتاب الشيخ و بعد تغيير

---

۱ ـ المجموع المخطوط رقم ۴۲۶۷ کتابخانه ملک.

۲ ـ تاريخ علوم عقلى: ص ۲۲۶، الدکتور ذبيح‌الله صفا.

هیأتها صنع تلك الرسالة و لهذا السبب زعم الكاتبون انهما واحد.[۱]

۶ـ الرسالة السنجریة فی الکائنات العنصریة

قیل: نسبها صاحب کشف الظنون الی الساوی و قال فی مقدمة الرسالة انه صنعها لسلطان سنجر حینما اتصل به وکان فی قصره.[۲]

۷ـ مختصر صوان الحکمة.

نسب کتاب صوان الحکمة الی ابی سلیمان المنطقی السجستانی و قیل هو مفقود اختصره الساوی و قال محقق منتخب صوان الحکمة: وجده [ای مختصر الساوی] فی المجموع رقم ۳۲۲۲ بالمکتبة السلیمانیة. زادالساوی فیه شیئاً قلیلاً منه ترجمة الفارابی التی لیست فی منتخب صوان الحکمة.[۳]

۸ـ نهج التقدیس:

۱ـ مقدمه تبصره: ص ۴۶، منوچهر دانش‌پژوه.

۲ـ مقدمه تبصره: ص ۴۷.

۳ـ مقدمة [منتخب] صوان الحکمة: ص ۲۶، لابی سلیمان السجستانی، تحقیق الدکتور عبدالرحمن بدوی، طبعة جامعة طهران و هذا الکتاب المطبوع لیس للسجستانی کما زعم محققه.

هو فی المجموع رقم ۴۸۲۸ (کتابخانه مجلس شورای اسلامی) رأيت النسخة فيها و هی نسخ سنة ۶۴۲ الهجری فی ۱۶ ورقة و نسبت الرسالة الى الساوی و ابتدئت بعد البسملة هكذا« رسالة نهج التقديس من كلام القاضی الامام عمر بن سهلان، اما بعد فقد سئلنی بعض اخوانی الخاص ان انظر فی الرسالة التی الفها بعض فضلاء الزمان حكاية عن ابی البركات شيخ اليهود فی الرد على الشيخ ابی علی سينا فی مصيره الى ان العلم [كذا فی الاصل] الله بالجزئيات...»

۹ـ اسئِلة و اجوبة:

الرسالة السابعة فی المجموع رقم ۵۹۹ (کتابخانه مجلس شورای اسلامی) تاريخ النسخ سنة ۵۷۰ الهجری و المخطوط اقدم المصادر و النسخ المخطوطة جاء ذكر الساوی و رسالته فيه.

۱۰-كتاب البصائر النصيرية.

هذا اهم اعمال الساوی و اكبرها من وجوه شتی و هو فی علم المنطق التقليدی.

قبل خروج تصانيف الشيخ الرئيس الى عالم الوجود لم يكن كتب معينة للتدريس بوجه عام فی بيئة المدارس الاسلامية، اما بعد تصنيف الشفا و الاشارات و التنبيهات صار كلا هما اساساً و

محوراً للدراسة و التدريس بل لم يصنف مثلهما.

بعد الشيخ حاكاه المؤلفون لكن محاولتهم صارت عقيمة و منهم الساوى صنف «البصائر النصيرية» و يقول فى سبب تصنيفه:

«انه تقرب الى مجلس السيد نصيرالدين... ابى القاسم محمود بن ابى توبة... و امره بتحرير كتاب فى المنطق» و كان نصيرالدين وزيراً لسنجر و قتل بعداً.

قمنا على تحقيق الكتاب و نشره قبلاً و تكلمنا فى تقديمنا عليه فيما يتعلق بمادته و هيأته و كذا بعض المسائل المنطقية.(۱)

---

۱ ـ البصائر النصيرية فى علم المنطق، انتشارات شمس تبريزى، طهران، ۱۳۸۳ ش.

الفصل الثالث

كمامر تعدّ من اعمال الساوى رسالتان فلسفيتان لم تنشرا من قبل و لم نر منهما اثراً فى فهارس المخطوطات و المكتبات غير «كتابخانه مجلس شوراى اسلام» بل لم يشر اصحاب التراجم اليهما و لم يعدّوهما من اعماله.

١ـ رسالة نهج التقديس

و هى فى علم الحقّ تعالى للجزئيات و يريد الساوى فيها الردّ على الشيخ ابى البركات البغدادى فى ردّه على الشيخ الرئيس ابن سينا من انّ الشيخ انكر علمه تعالى للجزئيات.

و نحن فيما يتعلّق بمواضع من الرسالتين اشرنا الى اقوال الشيخ الرئيس و الشيخ ابى البركات.

لكن هنا و هناک بوادر شنيعة صدرت من بعض الكتّاب و المتفلسة و المقلّدة من زمن ظهور الشيخ الرئيس و نشر كتبه فى البيئة الاسلامية و غيرها، مع البغض و الحقد و التعصّب و الجحد و العناد فى حقّه.

و مـــن المـــؤسف صـــدرت هـذه الضـغائن و الجـحود مـن الاسلاميين.

امّا العلماء فى البلاد الغربية عـرفوا قـدره و مـنزلته سـريعاً و ترجموا كتبه من القديم الى اللغة الاتينية و ظهر اثرها فـى تـغيير معارفهم كما يقول سارتن فى حق الشيخ الرئيس:

«قد اعجز من جاء بعده ان يجاريه»[١]

لأنّه كان اوحد اهل الارض مع حداثة سنّه و لمّا طرح معاصره العالم المحقّق ابوريحان البيرونى مسائله و خرج فى المباحثة عمّا يقتضى الادب و اسلوب المحادثة بين العلماء تـركه هـذا الفـتى الفاضل و فوّض الامر الى تلميذه.

و الحاصل انّ مخالفيه و مناوئيه قـديماً و حـديثاً امّـا جـاهل مغرور، او متعصّب عنيد لزيد او عمرو، او ممن لم ينته الى مقاصده كما اشاراليه قطب الدين الرازى فـى مـقدمة «لوامـع الاسـرار» و الحكيم عمر الخيّام.

و استهدف اكثرهم المثل المشهور: «خالف تذكر».

---

١ ـ مقدمة الشفا: المعادن و الآثار العلوية ـ القاهرة.

امّا فلسفة و مدرسة الشيخ الرئيس فلها وجوه شتّى و شعوب مختلفة، ليست ارسطية محضة، او ماورد من الاغريق، و لا ما توصف بالفلسفة الشرقية كما زعم المخالف الجاهل بل جمع و دوّن العلوم و المذاهب الفلسفية و المعارف و حقق كلّها و وضع منهجية خاصّة فيها ما فعلها من سبقه و لامن جاء بعده.

من اكتفى فى البحث عن فلسفة الشيخ و مذهبه او مقاصده بكتاب او كتابين مثل «الشفا» و «الاشارات» فقد ضلّ و اضلّ.

كلّ سطر و جملة مما كتب قاعدة علمية و فلسفية فهو قليل اللفظ و كثيرالمعنى يحتاج الى شرح و تفسير.

كم رسالة او مقالة او جواب سؤال جرى من قلمه الشريف و هو كثير يشتمل على تحقيق او تأسيس اصل و مذهب و نظرية حديثة ليس لها اثر فى اعماله المفصّلة.

يمكن ان نقول كلّ من جاء بمذهب فلسفى و نظرية جديدة فى المعارف لها تحقيق و منشأ فى اعمال الشيخ الرئيس.

و ليكن هذا تذكرة لمن عاصرناه نظير الدكتور عبدالرحمن بدوى تجرّى قلمه فى تقديمه على كتاب «البرهان» و «الشعر» من اجزاء «الشفا» و تجاوز عن حدّه فى حق الشيخ الرئيس و حجّة الحقّ من حيث لايشعر.

امّا رسالة «نهج‌التقديس» فهى فى شرح و ايضاح ماورد فــى رسالة بعض فضلاء زمان الساوى فيما يتعلّق. بمذهب الشيخ ابى البركات البغدادى (المتوفى سنة ۵۴۷ هـ او سنة ۵۶۰ عــلى قــول آخر) فى ردّه على قول الشيخ الرئيس فى «الشفا» فى علم البارئ تعالى بالجزئيات.

لعلّه كان الفاضل المذكور هو عضدالدين ملك يزد و هو كان سلطاناً و عالماً و معاصراً لعمر الخيام.

ترجم له الشهروزى و قال له رسالة «بهجة التوحيد» او «مهجة التوحيد» و كان عضدالدين هذا من اتباع الشيخ ابى البــركات و كان يؤيد مذهبه فى علم الحق تعالى.

نقل الشهروزى مناظرة وقعت بين عضدالدين و عمرالخيام فى ردّ ابى البركات على الشيخ الرئيس.

قال له الخيام انّ ابا البركات لم يفهم قول الشيخ الرئيس و ليس له قوّة فهم كلامه فضلاً عن الاعتراض عليه.

و فى الحال غضب السلطان عضدالدين و شدّد على الخيام و خرج عن طريقة آداب البحث و جرى الهذيان و الخزعبلات على

لسانه ثم سكت الخيام و قام.[۱]

و نرى من رسالة الساوى انّه لم يعثر على كتاب ابى البركات فى ردّه[۲] على الشيخ الرئيس و اكتفى بما جاء فى رسالة الفاضل المذكور و اذ كان كلهم معاصراً و صار مذهب ابى البركات مشهوراً و جارياً على السنة العلماء و منهم عضدالدين، حاول الساوى ايضاح مقاصد الشيخ الرئيس و الردّ على مذهب ابى البركات.

و نعلم انّ مسألة علم الحقّ فى الحكمة و الكلام طويل الذيل و كثيرالشجون ليس هنا محل بحثه، و للشيخ الرئيس فى كتبه و رسائله تفصيل فيها، و كما قلنا من اقتصر فيه على بعض كتبه فقد ضلّ.[۳]

---

۱ ـ كنزالحكمة: ج ۲، صص ۷۳ـ ۷۲، ترجمة المرحوم ضياءالدين الدرّى ۱۳۱۶ ش.

۲ ـ انظر فى ردّ ابى البركات على الشيخ الرئيس: المعتبر: ج ۳، ص ۸۴، و بعدها حيدرآباد سنة ۱۳۵۸ هـ.

۳ ـ انظر تفصيل المذاهب فى علم الحق: الاسفار الاربعة: ج ۶، صدرالدين محمّد الشيرازى.

۲ـرسالة اسئِلة و اجوبة

و هذه الرسالة اقدم نسخة عثرنا عليها فى مجموعة مخطوطة رقم ۵۹۹ تشتمل على رسائل شتى نسخت بعضها فى سنة ۵۶۹ و بعضها الاخرى سنة ۵۷۰ ه.

هى تنقسم ال قسمين:

فى القسم الاوّل ـ طرح بعض طلبة العلم اسئِلة فى «العقل و العاقل المجرّد و المعقول و طريقة تعقّل المجردّات و البحث عن موانع الادراک» على الساوى يريد الاجابة عنها.

اجاب الساوى عن اثنين منها لكن الجواب عن الثالث بقى ناقصاً و قطع كلامه و يبدوانه من عمل الناسخ و اذ لم نعثر على نسخة اخرى تركناها الى من جاء بعدنا و يتمكن من نسخة اخرى لتكميلها.

امّا القسم الثانى ـ فهو يتناول مسائل منطقية و شكوكاً فى العكس و قياس الخلف و فروعهما و ردت فى كتاب «عيون الرسائل فى فنون المسائل» لاحد المعاصرين، طلب شهاب‌الدين ـ و هو من اصدقاء الساوى و كان بينهما مودّة و مداعبة ـ منه الاجابة عنها.

و لم نجد فى الرسالة و مصادر التراجم شيئاً يدلّ على هويت و

حیاة هذا الرجل و لاندری علی وجه الدقة من هو شهاب‌الدین، انّما نظنّ: لعلّه کان شهاب‌الدین الواعظ الشنورکانی کما ذکره البیهقی فی «تتمة صوان الحکمة» و کان معاصراً للساوی و تاج‌الدین محمد الشهرستانی.

و کان یحضر فی مجالس المباحثة التی قد وقعت فی نیسابور.

امّا کتاب «**عیون الرسائل فی فنون المسائل**» الظاهر هو من **السید الامام شرف الزمان**، ترجم الشهروزی و ابن ابی اصیبعة فی طبقات الاطباء لطبیب و فیلسوف و هو السید عبدالله محمد بن یوسف شرف‌الزمان الایلاقی و قالا انّه من تلامذة الشیخ الرئیس ابن سینا و کان طبیباً و فیلسوفاً لخص کتاب «القانون».

نری من هاتین الرسالتین و ترجمة الساوی اتقانه فی علوم زمانه علی‌الخصوص فی المنطق و الفلسفة و کان یعدّ اماماً و مرجعاً بین المعاصرین لحلّ الشکوک، و له منهج قویم و اسلوب رصین کما کان للحکیم عمر الخیام.

فصل الرابع

تحقیق الرسالتین و اخراجهما

ما وجدنا فی مصادر ترجمة الساوی و فهارس المکتبات نسبة الرسالتین الیه و انحصر علمنا فقط علی ما جاء فی النسخ المخطوطة غیر انّ البیهقی عدّ من اعماله رسائل دون ذکر اسمائها.

امّا المجموعتان المخطوطتان کلا هما من اقدم النسخ المخطوطة العتیقة الثمینة، الموجودتان فی مکتبة «مجلس شورای اسلامی»، خط کتابتهما ردئیة و دون نقطة، سقطت کلمات منهما هنا و هناک او شطب بعضها لاتسهل قرائته.

نحن بعد الفحص الطویل لم نجدلهما نسخة اخری.

قد انحصر تصحیح و تحقیق النص علی نسخة واحدة و اذاً کان تحقیقهما عملاً شاقّاً و اتعبنا نفسنا فی طریقهما.

مهما یکن من امر رجحنا نشر هما و عرضهما الی اهل النظر و التحقیق مع کل نقص و عیب، و اعتذر و اعترف بعجزی و

قصوری، و اقول هذا وسعی استفرغته فی خدمة تحقیق و اخراج الرسالتین استغفرالله مما اخطئت انه ولی الغافرین.

طهران

حسن المراغی (غفّارپور)

۱۲ رجب ۱۴۲۳

۲۹ شهریور ۱۳۸۱

۲۰ فبرایر ۲۰۰۲

رسالة

نهج التقديس

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة نهج التقديس

من كلام القاضی الامام عمر بن سهلان

امّا بعد، فقد سألنی بعض اخوانی الخلّص ان انظر فی الرسالة التی الفّها بعض فضلاء الزمان و کباره حکایة عن ابی البرکات شیخ الیهود فی الردّ علی الشیخ ابی علی بن سینا فی مصیره الی «ان علم الله بالجزئیات لیس بطریق جزئی بل علی وجه کلّی حسب معتقده» و اجیب عن تلک الکلمات بانیاً علی مذهبه و شارحاً مطلبه فاجبته الی ذلک، و ابتدأت بذکر حجّته الناطقة باستحالة علمه بالجزئیات الّا علی الوجه الذی ذکره، ثم تلوته باعتراضات الرسالة و وجه الجواب عنها، ثم بما اعتقدوه برهاناً علی مذهبهم و بیان وجه الغلط فیه مستعیناً باللّه.

قال ابن سینا فی کتابه الموسوم بـ«الشفا»: «[و من وجه آخر][1] و لایجوز ان یکون عاقلاً لهذه المتغیّرات مع تغیّرها من حیث هی

---

۱ ـ الزیادة من «الشفا» المطبوع: ص ۳۵۹ القاهرة.

متغيّرة عقلاً زمانياً مشخّصاً بل على وجه[۱] آخر نبيّنه، فانّه لايجوز ان يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً [منها] انّها موجودة غير معدومة، و تارة يعقل عقلاً زمانياً [منها] انّها معدومة غير موجودة، فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدّة، و لا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون [واجب] الوجود متغير الذات، ثم الفاسدات ان عقلت بماهى مجردة[۲] و بما يتبعها مما لايتشخّص لم يعقل بماهى فاسدة،و ان ادركت بما هى مقارنة لمادة و عوارض مادة و وقت و تشخّص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيّلة، و نحن قد بيّنّا فى كتب اُخرَ[۳] ان كل صورة محسوسة و كل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هى محسوسة[۴] و متخيّلة بآلة متجزئة و كما ان اثبات كثير من الافاعيل لواجب الوجود نقص له، كذلک اثبات كثير من التعقّلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيئى على نحو كلّى و مع ذلک فلا يعزب عنه شيئى شخصى فلا يعزب عنه مثقال ذرّة فى السموات و [لافى] الارض [و هذا من العجايب التى يحوج تصورها الى

---

۱ ـ فى المطبوع: نحو
۲ ـ فى المطبوع: بالماهية المجردة
۳ ـ الشفاء: اخرى
۴ ـ المصدر: او

لطف قريحة].[1]

فهذا مجموع كلام الرئيس و شرحه يستدعى ابانة حقيقة العلم الزمانى بالاشياء الزمانية و كيفيّته ليتّضح كلامه.

فاقول: انّما لايجوز ان تعقل الاشياء الزمانية تعقلاً زمانيهاً، لانّ العلم الزمانى بالاشياء الزمانية انما يكون فى ازمنة وجودها لاقبل و لابعد.

فالعلم بحدوث زيد المشخّص المعيّن بعد ما لم يكن الواقع فى هذا الزمان بعينه لايكون الّا فى هذا الزمان، و كذا العلم بعدمه لايكون الّا فى زمان عدمه اعنى العلم الزمانى الّذى ذكرناه.

لانّه لو حصل قبله او بعده كان جهلاً، اذ من المحال ان يعتقد قبل حدوث زيدالمعيّن انّه حدث و لم يحدث زيد لا انّه سيحدث، فلا شكّ انّ اعتقاده يكون جهلاً.

و انّما العلم هو ان يعلم عدمه لاوجوده اذ هو معدوم لا موجود.

ثّم اذا وجد فلايجوز ان يبقى علمه بعدمه اعنى العلم الزمانى الذّى ذكرناه.

و هو: ان يعتقد انّ زيداً معدوم فى هذا الزمان و قد صار

---

۱ ـ كلما بين المعقوفتين زيادة من الشفاء

موجوداً، اذلو بقى كان جهلاً لا علماً، و اذا لم يَبق ذلك العـلم و حدث علم آخر و هوالعلم بوجوده الآن كان تغيّراً

اذ العـلم ليس من الاضافات المجرّدة الّتى لا ترجع الى صفة و هيئة فى الذات مثل كونك يميناً و شمالاً، بل هو هيئة و صـفة، لهـا اضافة الى امر خارج، فاذا زال علم وحدث آخر لم يكن ذلك تغير الاضافة فحسب، بل تغيّر صفة للذات العالم و يستحيل اثباته فى حقّ من يستحيل عليه التغيّر.

امّا اعتراضهم فمن وجهين:

احدهما: و هو انّهم قالوا: علمه علة الموجود الممكن و لاشيئى من العلل يتغيّر بتغيّر المعلولات، فلا يتغيّر علمه بتغيّر المعلولات.

و اقتصر على هذا القدر مع انّه يحتاج الى مقدمة اخرى تقترن نتيجة قياسه التّى هى: انّ علمه لايتغيّر بتغيّر المعلولات ليلزم منها انّ علمه لايتغيّر بتغيّر المعلولات.

و تلك المقدمة هى: «انّ بعض المعلومات مـعلول له، و كـل معلول فلايتغير بتغيّره علّته، و بعض المـعلولات لايـتغيّر بـتغيّره علّته.»(۱)

۱ـ كذا نص المخطوط رجحنا ضبط النص عيناً

و انّما اوردنا هذه المقدّمة جزئية، لانّا لوجعلناها كلية، و قلنا: «كلّ المعلومات معلول له» كذبنا، اذ ذاته معلوم له و ليس معلولاً.

و ان زدنا ذاته وجعلنا المقدّمة منفصلة و قلنا:

«كل معلوم امّا ذاته، و امّا معلوماته» و قد ناهينا تلك المقدّمة و هى انّ: «كل معلول فلايتغيّر بتغيّره علّته» كان القياس من منفصلة صغرى و حملية واحدة كبرى، و هى من جملة الاقيسة البعيدة من الطبع، فان المطبوع من هذا الاقتران ان تكون مكان الكبرى حمليات كثيرة بعدد اجزاء الانفصال تشترک فى محمول واحد لاحملية واحدة، ثمّ نتيجته مع بُعده عن الطبع منفصلة هكذا و هى ان: «كل معلوم اما ذاته و اما ما لا يتغيّر بتغيره علّته» و يَكون الانفصال بمعنى «عدم الخلوّ» لا بمعنى «عدم الاجتماع».

ثمّ اذا انقضى احد جزوى المنفصلة الذّى لاحاجة اليه فى هذا المطلوب و هو «ذاته» و جعلنا القضية «حملية» حصلت «جزئية» و هى «بعض المعلومات مما لايتغيّر بتغيّره علّته» و هذا غير ما الزمناه عن تلک المقدمة الجزئية، فلا حاجة اذن الى هذا التكلّف.

و الجواب عنه هو:انّ قوله «علمه على الموجود الممكن» صحيح فى نفسه، ولكنّ العلم الذّى هو علّة انّما هو علمه بذاته

الذّی هو مبدأ الوجود کله و علمه بالمبادی و الاسباب علی الترتیب الذّی فی الوجود.

امّا «العلم الزمانی» الذّی نفیناه عنه لایجوز ان یکون علّة اصلاً لا فی حقّه و لا فی حقّنا ایضاً، فانّ الصانع منا اذا تصور شکلاً ما مثلاً ثم اوجده فعلّة وجود الشکل هو العلم الکلی الحاصل له اولاً بشکل هو مثلاً کرةٍ تحیط بذی اثنی‌عشر قاعدة مخمّسات، لا العلم الجزئی الزمانی بهذا الشکل المعین.

اذ هذا العلم لایحصل الّا بعد وجود الشکل فانّا بیّنّا انّ العلم الزمانی بالشیئی الجزئی الزمانی لایحصل الّا فی زمان وجود معلومه و بعد تشخّصه و تعیّنه فی نفسه، و العلة یشترط تقدمها علی المعلول و ما لایحصل الا بعد وجود الشیئی لایکون متقدماً علیه فلایصلح ان یکون علة له.

و کذا فی حقّ الباری ـ عزّ اسمه ـ لو ثبت له مثل هذا العلم تقدیراً لم یکن علّة، فثبت انّ العلّة هوالعلم الکلی المحیط بالموجودات کلّها مبدعها و حادثها، زمانیّها و غیر زمانیّها.

و اذا کان هذا العلم هوالعلّةُ فهذا العلم لایتغیّر بتغیّر المعلولات و لا المعلولات کما هو لازم من قیاسه.

بل المعلولات الاولیة لهذا النوع من حیث هی معلومات غیر

متغيّرة ايضاً، فكيف يقال لايتغيّر بتغيّرها العلم و هى غير متغيّرة فى نفسها، اذ هى من حيث كونها معلومات هذا العلم كلية.

فانّ العلم الكلى لايكون معلومه جزئياً من حيث هو جزئى، فانّ من يعلم انّ الانسان حيوان لايكون بهذا العلم متناولاً لزيد من حيث هوزيد الّا من حيث هو انسان مندرج تحت القضية الكلية و اذا كان معلومه معلوماً من حيث هو كلى فهو من حيث هو كلى غير متغيّر و لم يلزم من قياسه ان له علماً زمانياً بالزمانيّات.

ثمّ لايتغيّر بتغيّرها بل لزم انّما هو علّة للمعلولات لايتغيّر بتغيّرها و هو حقّ كما بينّاه، هذا هوالكلام على صغرى قياسه.

و امّا كبرى قياسه، ان تركت على الاطلاق الذى ذكروه، فليست بصادقة الّا ان تغيّر عن اطلاقها و يتمحّل لصدقها كما اومأنا اليه اخيراً. فلنتكلم على اطلاقها ليعلم وجه الخلل فيها ثمّ نشير الى الشريطة المضطّر اليها للصدق.

فنقول: اولاً قوله «لاشيئى من العلل يتغيّر بتغيّر المعلولات».

ان عنى به ان تغيّر المعلول لايكون سبباً لتغير العلة فهو حق.

و ان عنى به ان تغيّر المعلول لايدلّ على تغيّر العلّة على معنى انّ تغيّر المعلول لايكون يعدّ تغيّر العلّة، فليس قوله بحقّ.

فانّ المعلولات لايتصور تغيّرها فى انفسها الّا لتغيّر العلل و

ذلک لانّ العلّة اذا لم یتغیّر و هی علی الوجه الذّی کانت علیه فیجب ان یبقی معلولها علی الوجه الذّی کان معلولاً والّا لم یکن علّة قد وجدت مع عدم معلولها و العلّة ما اذا وجدت وجد معلولها، فاذا تغیّر المعلول فلم یتغیّر الّا لانّ العلّة لم تبق علی ما کانت به علّة.

و هذا کلام جملی نفصّله بما نردفه به و هو انّا نقول:

المعلول اما ان یتغیّر لذاته او لسبب غیره و لا یتصّور تغیّره لذاته، لانّ المعلول اما نفس التغیّر او شیئی عرض له التغیّر.

فان کان نفس التغیّر فحدوث التغیّر فی نفسه اعنی فی نفس هذا المتغیّر یتوّهم علی وجوه:

اما بان یستمّر فیما هو علیه، مثلاً التغیّر من السواد الی البیاض اذا استمر فی سلوکه و توّجهه الی البیاض: فانّه دام سالکاً و مستمراً علی الحرکة نظنّ انّ ذلک تغیّر عن النفس الذّی حدث اوّلاً اعنی الاخذ من السواد و الحرکة عنه بعد السواد المستقّر.

و هذا فی الحقیقة لیس تغیّراً بل بقاء علی حقیقة واحدة تلک الحقیقة هی طبیعة نوع ما من التغیّر و هو السلوک من السواد الی البیاض فمادام فی هذا الطریق فهو تغیّر واحد و ان کان قد تنتقص السوادیة و تزداد البیاضیة.

ولكن ليس ذلک اختلافاً فی التغيّر بل حدوث انواع من الالوان من السواد و البياض على ما يعرفه المتعمّقون فی الطبيعيات، اذ ليس يمكن ان يقال فی الاعراض انّ واحداً منها يبقى بعينه او يكون اشدّاو اضعف حتّى يكون حاملاً للشدّة و الضعف و هو واحد بعينه، فانّه ليس هناک معنى واحد يقبل الاختلاف عليه الّا الموضوع.

و تحقيق هذا الكلام يستدعى اوراقاً كثيرة لايليق بهذه الرسالة المختصرة مع انّ الكلام مع الحكيم الذّى يصدق هذه المقدمات و قد فرغ من اتقان المسائل الطبيعية و بعض الالهية الى هذالمقام.

امّا المجادل المشاغب فلا يستحق ان يضيع الروزجار بالكلام معه و الزامه امراً من الامور، و كذا طالب الحق لايراعى البرهان الى هذا المطلب ما لم يفرغ عن اتقان ما يقدّمه من العلوم و المطالب.

و امّا ان لايستّمر على ما هو عليه بل ينعدم امّا بان يعقبه تغيّر اخر مضادّ له او مخالف مثل ان ينتهى التغيّر من السواد الى البياض.

او يتقطع الانتهاء فيرجع عن حدّه الموصول اليه قهقرى، و يأخذ الى السواد، اولا ياخذ الى الضدّ بل الى مخالف مّا مثل ان

يأخذ الى لون مّا ليس فى طريقه الذّى اخذ فيه فيما بين الحدّين.

و امّا ان ينعدم من غير ان يعقبه تغيّر آخر بل يقف فى الوسط و ينعدم التغيّر رأساً و جميع هذه الاقسام لايتصور ان يكون لذات التغيّر الاوّل الذى فرضناه المعلول بل لسبب اخر غيره.

و ذلک انّ[١].... المعلول لايخلو امّا ان يبقى زماناً او لايبقى و ان لم يبق فهو محال سواء كان انعدامه فى آن وجوده او آن عقيبه، لانّ فى احدهما اجتماع وجود الشيئى وعدمه فى آن واحد، و فى الاخر تشافع الآنات و كلا همابيّنا الاستحالة.

هذا مع الاستحالة من وجه آخر و هو انّ التغيّر حركة، و الحركة لايتصّور وجودها الّا فى زمان ما بيّن فى الطبيعيات.

فان بقى زماناً ثمّ انعدم لذاته على احدى الجهات الّتى ذكرناها فمحال ايضاً لانّ ذلک الزمان يقبل التجزئة الى اجزاء غير متناهية و ذات التغير الاوّل موجود فى جميع الاقسام المفروضة فكيف تراخى التغيّر الذّى هو سبب الذات الى العدم الزمان الثانى.

كذا الكلام فيها اذا جعل المعلول شيئاً ما يعرض له التغيّر ثمّ كان ذلک التغيّر لذات المعلول لالغيره، فان هذه المحالات كلّها لازمة

---

١ ـ هنا سقط قدر نصف سطر من النسخة المخطوطة.

له.

سواء كان لغيره بحيث ينعدم ذاته رأساً او يتغير فى حالة له مثلاً من حرارة الى برودة او بالضد مع اختصاص هذا القسم بكلام و هو ان مالذاته يستحق ان تعدم عنه حالة بعد وجوده على تلك الحالة.

فتلك الحال منافية لذاته فلا تكون حادثة لذاته بل لامر آخر مقارن له، فما دام ذلك المقارن موجوداً لاتعدم تلك الحالة الّا ان يعدم او يتغيّر عما هو عليه اعنى ذلك المقارن الموجب للحالة المنافية و هو المطلوب اذ هو يغيّر المعلول بتغيّر العلّة.

و مثال هذا ما اذا جاور الماء فى اول تكوّنها ناراً اقتضت حدوث الماء على صفة السخونة المنافية للماء، فما دامت مجاورة له لم يخلع الماء تلك الصفة المنافية و لم يرجع الى مقتضى ذاته من البرودة، الّا ان يعوق النار عائق يمنع فعلها من ضدّ يزاحمها او زوال مجاورة او غير ذلك من الاسباب.

هذا كلّه على ان المعلول لايجوز ان يتغيّر لذاته و امّا تغيّره بسبب غيره فذلك السبب لايخلو امّا ان يكون نفس العلّة اوامر عرض للعلّة او خارج العلّة و عوارضها، و لايجوز ان يكون نفس العلّة لانّ ما يكون سبباً لشيئى لايجوز ان يكون بعينه سبباً لتغير

ذلک[۱]... فی نفسه مع بقائه علی حالة التی کان علة بها و قد بان هذا فی العلوم.

فبقی انّ السبب امّا ما یعرض للعلّة فی ذاتها و امّا من امر خارج عنها.

فان کان ما یعرض للعلّة فی ذاتها فهو عین المطلوب، اذ العلّة قد تغیّرت بهذا العارض عن الحالة الاولی حتّی تغیّر بسببها المعلول.

و ان کان تغیّر المعلول بسبب امر خارج عن العلّة و عوارضها، فلم تکن العلّة علّة الّا بشرط عدم عدم هذا الامر الخارجی فاذا وجد فقد عدم شرط العلّة فخرجت العلّة عن کونها علة.

نعم لو لم یوجد تغیّر فیها یقال علیه العلّة و هی الماهیّة الّتی تعرض لها العلّیة و لکن وجد التغیّر فیما به العلّة علّة.

اذ العلّة ذات بشرط عدم ذلک التغیر فاذا وجد التغیّر فقد تغیّر هذا المجموع اعنی الذات العادم لذلک التغیّر، اذ الذات بعد وجود هذا الامر الخارجی لیس هو عادماً بل هو واجد.

والعلّة هی الذات العادم لا الذات الواجد، فقد تغیّرت العلّة و

---

۱ ـ هنا سقطت کلمات فی المخطوط

بسببه تغيّرالمعلول فاذن ثبت ان المعلول لايتغير الّا و قد تغيّرت العلة اوّلاً.

و ربما يشكّک فى هذا بالنظر الى العقول المجرّدة التّى هى علل الحركات الدوّرية و النظر الى العقل الفعال الذى هو علة الكون و الفساد فى هذا الصنع فانها برئية عن التغير مع تغير معلولاتها و هذا ليس شكّاً يويد به.

و قدّمنا فى اثنا الكلام وجه الجواب عنه بالقوة و هو انّ العقل الفعال ليس علّة على تجرّده لهذه الكاينات الحادثة على ما علم من امره فى ما بعد الطبيعة.

و كذلک العقول المجرّدة ليست عللاً للحركات الدوّرية على انّها مباد قريبة، بل المبادى القريبة هى النفوس المتغيّرة المتصوّرة تصورات جزئيةتحدث بحدوثه الحركة و ينعدم بعدم كل تصوّر منها كل جزء من الحركة كان معلولاً له.

امّا الشيئى الثابت على حاله فلا يجوز ان يكون سبباً لما ليس ثابتاً بل متغيّراً فان صار سبباً فبانضمام متغيّر اليه على وجه الشركة اوالاعانة كانضمام حركة الافلاک الى العقل الفعال فى ان يصير سبباً للكاينات الحادثة المتغيّرة فى هذا العالم، ويكون المجموع هو السبب من حيث هو مجموع لا ذلک الثابت على حالة واحدة و

یکون تغیّر المعلول بسبب تغیّر المجموع و ان لم یحدث تغیّر فی ذلک الثابت لیس علّة وحدة حتی یراعی التغیّر فیه عند تغیّر المعلول بل هو مع غیره علّة فیراعی التغیر فی مجموع ما هو علّة.

و لقائل ان یقول: اذا کان تغیّر المعلولات المتغیّرة التّی علیها حرکة من امور ثابتة الذات و امور متغیّرة لاتوزن بتغیّر تلک الثابتة الذات بل بتغیّر المجموع من حیث هو مجموع.

فعلم الباری ایضاً من الامور الثابتة الذات بل هو اوّلها و اصلها، و لیس علّة للامور المتغیّرة بل هو علّة الوسائط، فلا ینبغی ان یعتریها التغیّر عند تغیر هذه الاشیاء اخذت معلولة او معلومة.

و جوابه: ان حاصل هذا الکلام راجع الی ان علم الباری علّة بعیدة للمتغیّرات غیر قریبة و کل ما کان من العلل هکذا، فلایلزم ان یتغیّر عند تغیّر معلولاتها.

فاذااورد القیاس علی هذا الوجه کان الکبری صحیحة و لکن یبقی الکلام علی الصغری کما ذکرناه و قد بان ان الکبری علی الاطلاق الذی ذکروه لیست بصادقة الّا ان یقید بهذا الشرط الذّی اغفلوه.

فقد استدّلوا علی تصحیح الکبری مطلقاً بان قالوا: لا اتصال للعلّة بالمعلول و لیس بینهما الّا مجرّد الاضافة فتغیّر المعلول

لایقتضی الّا تغیّر الاضافة دون تغیّر ذات العلّة.

و جوابه: انّ قولهم «لااتصال للعلّة بالمعلول الّا مجرّد الاضافة» لیس کذلک فانّ وجود المعلول من العلّة اذ العلّة ذات وجود الاخر بالفعل من وجودها بالفعل و لیس وجودها من وجود ذلک الاخر.

ثمّ اذا التفت العقل الی استفادة هذا وجوده من ذلک و افادته وجود هذا، عقل بینهما الاضافة الحقیقیة و کانت الاضافة لازمة لهاتین الحالتین یغنی الاستفادة و الافادة.

و اذا کان کذلک فلا بدّ من تمییز العلّة بنوع وجود مما لیس بعلّة حتّی کان وجود هذا المعلول فیه علی الخصوص دون ان کان من غیره‌ای لابدّ من ان یکون للعلّة تخصّص و تمیز عن غیره حتی حصل ذلک المعلول منه خاصّة لا من غیره... [۱] او الصفة الحقیقة کیف ما یثبت فلابد من لزوم المعلول لها، فان ارتفع المعلول او تغیّر فکان لارتفاع العلّة او تغیّرها اوّلاً.

ثمّ یلزم من تغیّر العلّة اوّلاً تغیّر المعلول و بسبب تغیّرها تغیّر تلک الاضافه اللازمة بینهما، فالاضافة تابعة فی الارتفاع کما کانت تابعة فی الحصول.

---

۱ ـ هنا سقطت کلمات فی المخطوط.

الاعتراض الثانی: هو انّهم قالوا لو تغیّر بتغیّر المـعلول لتکـثّر بتکثّره.

و هذا الکلام امّا ان یوجد بیّناً بنفسه و هو انّ ما یتغیّر و بتغیّر الشیئی ینبغی ان یتکثّر بتکثّره.

و لا شکّ ان هذا لیس بیّنا بنفسه مستغنیاً عن البـرهان مـع انّ الوجود علی خلافه.

فانّه ان امکن تغیّر علم الباری بالاشیاء الجزئیة الزمانیة الکاینة الفاسدة علماً زمانیاً عند تغیّرها، فلا نظّن به انکاره فی حقّنا فـانّه یتغیّر علمنا عند تغیر المعلوم و مع ذلک لایتکثر عند تکثره.

فان المدرک للاشیاء الجزئیة المتغیّرة ادراکاً جزئیاً زمانیاً سواء کان هو النفس علی ما هو مذهبه او القوی الجسمانیة عی ما هو مذهب ابی علی و مذهب الاوائل من الحکماء لایتکثّر اذا ادرک کثیراً منها بل یبقی بسیطاً واحداً کما کان قبل الادراک.

فان قیل: انّما لم یتکثّر بـتکثّر المـعلولمات و المـدرکات لانّ ادراکنا الکثرة لایکون معاً و لایجتمع اثنان منها فی حالة واحدة بل یتعاقب واحد واحد علی شیئی واحد.

امّا فی حقّ الباری تعالی لایتصور تعاقب المعلوم بـل عـلمه محیط بکل الموجودات مع کثرتها دفعةً واحدةً معاً و مع ذلک لم

يتكثّر بسبب هذه المدركات المتكثّرة.

و الجواب: انّ كثرة المعلومات انّما يقتضى تكثّر ما هى فيه اذا كانت لها صور مختلفة متباينة متغايرة حاصلة معاً.

امّا اذا لم يكن فى العلم اختلاف صور بل حصلت الاحاطة بالكل دون الافتقار الى ترتيب المعلومات و انفصالها و تميّزها صورة صورة فلا يقتضى تكثّرها فيه.

و علم البارى ـ جلّ جلاله ـ على هذا الوجه فانه لما كان مجرّداً عن المادّة كان عالماً بذاته لانّ كل مجرد عن المادة فلايخفى ذاته عن ذاته و انّما يعلم ذاته على ما هو علّته و هو مبدأ جميع الموجودات بعده يعلم ذاته مبدأ الموجودات، فا ندرجت الموجودات تحت علمه بذاته على سبيل اللزوم دون ان تكون لها صورة منفصلة فى ذاته.

و نحن نجد فى علومنا مثالاً لهذا نرفع به بعض التعجّب و هو انّ واحداً من اهل العلم اذا اورد عليه شبهة فى مسئلة قد علمها علماً يقينياً و اجاد معرفتها و هو يعلم انّ تلك الشبهة باطلة مموّهة و انّه مستقلّ بالكشف عن تلبيسها و عن مواضع مغالطاتها، دون ان يتمثل فى تلك الحالة فى نفسه شيئى من القياسات و المقدمات و النتايج التى يحتاج الى ذكرها فى ابطال تلك الشبهة فان علمه

ذلک علم بأمور کثيرة دون حصولها منفصلة فی الذهن.

ثمّ ياتی بالتفصيل بعد ذلک اذا اخذ فی ذکر الجواب فکان ذلک العلم مبدأ لهذا التفصيل و هو علم يقينی لاشک فيه.

فيعلم الباری تعالی من ذاته المعلومات المختلفة ايضاً علی هذا الوجه و هو مبدأ منزّه عن التفصيل، بل اعلی و اجلّ مما هو لنا و انّما يقاس بعلمنا لضرورة التقريب الی الافهام ـ تعالی اللّه عن الامثال و الاشباه علواً کبيراً ـ فهذا القدر کاف فيما ذکروه من الاعتراض علی تلک الحجة.

ثمّ الحجّة قد دلّت فی «کتاب النفس» علی ان ادراک الجزئيات لايکون الّا بآلة جسمانية ذات جهات مختلفة بحسب اختلاف جهات الاشخاص الجسمانية تنطبع فيها الجزئيات و ترتسم فی جهاتها جهاتها.

و قد وقع الاعتراف من هذا المعترض بصحة مقدّمات هذه الحجة الّا انه قال بعد ذلک انما قامت هذه الحجّة فی حقّنا علی الخصوص لاحتياجنا الی المحاکات فی ادراک المبصر و ارتفاع الحوائل المتلّونة و الخلوّ عن ادراک بصرّی غيره و کذلک فی سائر الادرکات.

امّا المستغنی عن المحاذاة و ارتفاع الحوائل المتلوّنة القوی

على ادراک الجزئيات كلّها دفعة واحدة فلم يزل هذه الحجّة فـى حقّه على الافتقار الى الآلة الجسمانيّة.

و لا ادرى كيف جعل دلالة هذه الحجّة مقصورة علينا فحسب، اذ ليس فيها يفسد شرط و يضيق تقييد بل الحـجّة مـطلقة عـلى العموم فى ادراک الجزئيات.

فكل مدرک للجزئيات ادراكاً جزئياً يكون الحجة قائمة فى حقّه على افتقاره الى الآلة الجسمانيّة، فـمن يسـتحيل فـى حـقّه الآلة الجسمانية و القـوى المـنطبعة فـيها، يسـتحيل فـى حـقّه ادراک الجزئيات على هذا الوجه.

وليت شعرى كيف يثبت للبارى ادراک الجزئيات انبثّت عـلى نحو ادراكنا حتّى انّه اذا ادرک صورة زيد ادركها على شكـلها و تخطيطها و وضع اعضائها بعضها عند بعض على ما هى عليه من اختلاف الجهات.

فلابّدمن ثبوت الجهات لما يدرک به حتّى تختلف جهات تلک الصورة فى جهات ذلک المدرک و لاجهة الّا للجسم او مـا فـى الجسم بسبب الجسم.

و كذلک لمربّع المجنّح بمربّعين مقسومين متشابهين ليـدركها مختلفى الجهة حتى يدرک المتيامن من جهة اليمين و المتياسر من

جهة اليسار فتقوى الحجّة المذكورة فى كتبه على انّ تغاير المربّعين ليس الّا لما ينطبع فيه و لاختلاف جهاته، فلا يكون الحجة مخصوصة بمدرك دون مدرك.

و ان لم يثبت ادراكه على نحو ادراكنا و على النحو الذى ذكرناه من اختلاف جهات الجزوئى فى جهاتها يدرك به فلا يكون ذلك ادراكاً للجزوى من حيث هو جزؤى، بل يكون ذلك ادراكاً له على على وجه آخر اى كلياً عقلياً.

وهذا كما نبيّنه فيكون موافقة فى المعنى و خلافاً فى اللفظ.

ثمّ انّه بعد ان خصّ دلالة هذه الحجّة بالشرائط الّتى ذكرها انكر رأساً انّ ادراک الجزئيات بالآلة الجسمانية و القوى المنطبعة فى الاجسام فقال:

انّ الادراكات كلّها ليست الّا للنفس فليس فى العين قوّة مبصرة و لا فى اذن قوّة سامعة و لا فى الانف قوّة شامّة و لا فى اللسان قوّة ذائقة و لا فى جميع البشرة قوّة لامسة متفرقة بين الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الصلابة و اللين و الخشونة و الملامسة، بل كل هذه الادراكات للنفس بذاته.

و كذلک الادراکات الباطنة من التخيّلات و التفكّرات و التوهّمات و التذكّرات كلها للنفس.

و قال: اذا وقع للنفس التفات الی الروح الّتی فی العصبتین المجوفّتین فی العین و وقع نور البصر علی المحاذی المستضیئی حصل ادراک المبصر للنفس اوّلاً و بذاته.

و اذا وقع له التفات الی اللسان و وصل الیه ذو طعم ادرک النفس ذلک الطعم اولاً من غیر واسطة لاعلی انه شعور منه بادراک قوة من قواه طعماً.

و کذلک الشمّ و الذوق و اللمس و غیر ذلک.

و لا ادری کیف یمکنه ذلک هذه المجاحدة بعد تسلیم مقدّمات هذه الحجّة الدالّة علی ان ادراک الجزئیات لایکون الّا بآله جسمانیة تنطبع فیها الجزئیات و اعترافه بانّ دلالتها صحیحة فی حقّنا و لکن علی نعت القصور علینا ای علی نعت انّ هذه الدلالة مقصورة علینا فانا نحتاج فی ادراک الجزئیات الی الآلة الجسدانیة دون غیرها بموجب زعمه، فکیف یرجع ـ بعد التسلیم ـ منکراً فی حقنا ایضاً.

و ان قال: انّی لا اسلم الافتقار الی الآلة الّا لالتفات النفس الیها فلا یغنیه ذلک فان الحجة دلّت علی الافتقار الی مادّة لم یکن اضافة هذه الادراکات آلة الیه حقاً بان تقول: ابصرت و سمعت و ذقت و شممت، بل کان الحقّ ان تقول: ابصرت عینی و سمعت

اذنی.

فهذا مجموع شبهه مع ترديد ايّاها فی جميع الادراكات الظاهرة و الباطنة، فاجبت عن كل واحدة منها علی سبيل الاختصار مبتدئاً من آخرها و هی تشتمل عل فنيّن من الكلام:

احدهما: علم كل عاقل من نفسه بانه المبصر و السامع لاشيئی منه.

الثانی صحة اضافة هذه الادراكات اليه عرفاً بان يقول ابصرت و سمعت.

فاقول: امّا الكلام الاوّل من هذه الشبهة فلايوؤل علی[1] نقيض المذهب الحق، فان الادراكات الجزئية حاصلة تنطبع فيها الجهات و تختلف جهاتها فی جهاتها.

علی انا نقسم الكلام عليه فنقول:

امّا ان تصح مقدمات هذه الحجة و يصح تأليفها فيلزمه النتيجة و هو الافتقار ـ فی ادراک الجزئيات بطريق جزئی ـ الی مادة حاملة لها و ان لم يعرف صِحّة مقدماتها او صحّة تأليفها او صحّتهما جميعاً، فعليه ان ينص علی مواضع الغلط ليمكن الكلام عليه.

---

۱ ـ كذا فی الاصل.

و هم حادوا عن التعرّض للحجّة و استغلوا بذكر ثلث شبه توهم القدح فی المذهب الحقّ و هو:

ان الابصار انطباع شبح المبصر فی البصر بتأدية الشفاف اذا وقع عليه الضوء و صار متلوّناً بالفعل بعد ان كان بالقوّة:

اولها: انّ الابصار لوكان بالانطباع بما انطبع فی سطح الجليدية ما هو اعظم مقداراً منه و نحن نرى نصف كرة السماء بل اعظم من النصف على ما قيل.

و ثانيها ـ انا نرى الاشياء حيث هی و لو كان الابصار هو انطباع الاشباح فی البصر لوجب ان لانرى و لا نحسّ بها الّا فی العين فحسب، و امّا القرب و البعد فينبغی ان لانحسّ به.

و ثالثها ـ انّ كل عاقل هو اهل الخطاب العلمی يعلم من نفسه انّه هو المبصر والسامع و المتخيّل و المتوّهم و المتذكّر لاغيره، و لو كان الادراک بهذه القوى و ان حصلت بهذه الآلات و القوى الجسمانيّة، الّا انّ النفس شاعرة بذلک فاذا حصلت صورة المبصر فی البصر و انطبع فيها حصل لانفسنا الشعور بذلک و تادّى اليها من القوى بطريق كلی ما ادركته القوى جزئياً و كل عاقل يعلم من نفسه انّه هو المبصر و السامع لهذا السبب.

و امّا الثانی و هو حقيقة الاضافة العرفية و صحّتها.

فاقول: الحقائق و انّ كانت لا تقتنص من طريق الاضافات اللفظية الّا انّ صحة هذه الاضافة اليه بمثابة صحة اضافة الكِتبة الحاصلة بحركة الاوتا و الرباطات المثبتة فى اليد و الاصابع منها، و صحة اضافة البَطْش الحاصل باليد، و المشى الحاصل بالرجل اليه لما كان حاصلا له بآلة من آلآته وقوة من قواه.

و ذلک انّ قوّة البصر و ساير القوى المدركة و الفعّالة انّما هى قابضة عن النفس و بسبب النفس، و النفس هو المتصرف فيها و الآمر والمسخّر لها و الرباط الجامع بينها و الشاعر بادراكاتها فيكون الافعال الصادرة عن ذاتة و الافعال الصادرة عن هذه القوى اذا كانت بامره و تصرفه و تسخيره مضافة اليه كالكتبة و البطش و المشى التى مثلناها.

فان هذه افعال كانت مبادئها القريبة قوة محركة مثبتة فى الاوتار و الرباطات و اضيفت الى النفس لما كانت المبدأ الاوّل.

فكذلک اضافة هذه الادراكات اليهالهذا السبب، مع انّ هذه الادراكات قد تضاف الى هذه القوى و الآلات الجسمانية حتّى يصحّ ان يقول: ابصرت عينى، سمعت اذنى و ذاق لسانى و شم انفى و استحرّ هذا الشيئى و استرده بشرتى.

و لو كان الادراک للنفس لا بوسائط هذه الاعضاء و القوى

المنطبعة فيها لما صحّت هذه [الادراكات] التى ذكـرناها و كـان حصول هذه الادراكات[1] بهذه القوى بغيرها ضرورياً او قريباً من الضرورى حتى انّ من رَدّ فكره اليه قليلاً ادركه من غير ريب.

فان الطعوم المدركة لاشكّ فى انّ حصولها بالغوص فى اللسان يتكيّف اللسان بطعم طعم حتى تدركه القوى السارية فى العصبة المفروشة فى سطح اللسان.

و كذلک الحرارة و البرودة و غير ذلک من المـلموسات انّـما يتكيف بها البشرة لا الجوهر المفارق المستحيل عليه الحرّ و البرد و الرطوبة و اليبوسة و الخشونة و الملاسة و الصلابة و اللين.

و اذا كانت هذه المحسوسات منطبعة فى هذه الآلات و الآلات هى المتكيفة بها فما الذّى يحيل انطباع القوى التّى يدركها فى هذه الآلات مع قيام الحجّة الكلية عـلى ذلک دلّ عـلى انّ مـثل هـذا الادراک لايكون الّا بآلة جسمانية.

و امّا الشبهه الثانية: و هى انّ ادراک المبصر ان لوكان بانطباع شبحه فى البصر لما اختص فى القرب و البعد بل لم يدرک الاشياء حيث هى عليه و انّما ادركت فى البصر فحسب.

---

۱ ـ هنا سقطت كلمة فى اصل المخطوط لعل الصحيح: الادراكات.

و الجواب عنها: انّ البصر كما ينطبع فيه اشباح الاشياء ينطبع فيه الامتداد الذّى بينه و بين البصر بواسطة الشبح المتلّون فانّ من الاشياء المحسوسة ما هى محسوسة بغير واسطة، و منها ما هى محسوسة بواسطة كالمقادير و الاوضاع و الحركات و السكون و الاشكال و القرب و البعد و المماسة.

و معنى الاحساس بها بالتوسط انّ رسمه و خياله يلزم ما يحسّ به و ما يدرک اوّلاً من غير واسطة كاللون و الحرارة و البرودة حتى يمتنع ارتسام امثاله فى الحسّ دون هذه التوابع و اللوازم.

لست اعنى انّه يدرک الهواء و انّما اعنى الامتداد و الامتداد من حيث هو امتداد مبصر و متخيّل حتّى انّ الوهم يخيل فضاء ممدوداً وراء العالم دون ان يصله بجسم او يسميه الى حدّ ينقطع عنده فان الادراک انّما هو بانطباع صورة الشيئى فى البصر.

ولكن الامتداد منطبع ايضاً لازم للمتلّون فيصير الشيئى محسوساً مع هذا القرب و البعد بسبب الاحساس بالامتداد لانّ الشيئى ادرک حيث هو، فان هذا مذهب من يقول بانتشار الشعاع من الغير و هذه الشبهة انما يحسن ايرادها منهم لا ممن يقول ان الادراک للنفس بل اشكالها عليه اشدّ و اصعب.

فان النفس لايتصل بذلک المحسوس حيث هو، حتّى يدركه

هناک اذ یستحیل علیه الاتصال بالمحسوسات فلم یدرکه هناک فی ذاته کما یدرک الکلیات فانها یدرکها غیر متعلّقة و لا مربوطة بشیئی من المحسوسات، مع ان الاشکال علیه اعظم اذا العین جسم فی جهة و بیننا و بین المحسوسات مسافة ممتدة فیجوز ان ینطبع فیها الامتداد ایضاً تبعا للمتلّون کما ذکرنا.

و امّا النفس فلیست جسمانیة، و لافی جهة و لابینها و بین الجسمانیات امتداد فکیف احسّت بهذا الامتداد الذّی بین البصر و المبصر.

فان قیل: لانّ شرط ابصارها التفاتها الی الروح الّتی فی العصبتین المجوّفتین عند وقوع ضوء البصر علی المتلّون الذّی یحاذیها.

فهذا القدر فی حقّنا اظهر فان المتلّون کما ینطبع فی الجلیدیة ینطبع فیها الامتداد ایضاً تبعاً للمتلّون فان النفس اذا جاز یحسّ بالامتداد بسبب التفاتها الی الروح الواصل بینها و بین المتلّون امتدادً فالقوة النازلة فی هذا الروح اولی ان یحسّ بهذا الامتداد علی هذا الوجه.

و امّا الشبهة الثالثة: فهی انّ الاشیاء العظیمة المقدار یدرک و یبصر و لو کان الادراک بانطباع الصور فی البصر لا انطبع فیه ما هو

اعظم من البصر بل اعظم من البدن كلّه من سطح الارض.

فنقول: من احاط علماً بانقسام الاجسام الى غير النهاية و انّ الجسم الصغير ينقسم بحسب قسمة الكسر عدداً و شكلاً و ان كان يخالف القسم القسم فى المقدار لم يستبعد هذا.

و على الجمله التعجّب من مذهبه اكثراً انّه ليس يقول هذا الادراك يحصل للنفس اى ادراك هذا الشيئى الجزئى الذى هو نصف كرة العالم على الوجه المشخّص المارّ مقداره فى الجهات.

و النفس لا مقدار لها فاذا جاز ان يرتسم هذا الشيئى العظيم فيما لامقدار له، مع انّ المقدار لايتصوّر انطباعه و انطباقه الاعلى متقدّر فجواز ارتسامه فى متقدّر و ان كان صغير المقدار بطريق الاولى.

و لاينجيه اعتذاره بانّ النفس يدرك المقدار كلّها مع انّها ليست بمقدار فليدرك الجزئى ايضاً.

و ذلک انّ المقدار الكلى لايستدعى انطباقه فى شيئى بل المقدار الكلى كمّ و وضع.

و يتصوّر النفس كماذا وضع و يتصوّر الكمّ بان يتصوّر شيئاً يقبل التجزئة او يقبل المساواة و اللامساواة.

و يتصوّر الوضع بتصوّر شيئى ذى اجزاء، لها وجود قارّ بالفعل و

اتّصال بحيث يمكن الاشارة الى بعضها انّى هو من صاحبه و ليس فى هذا انطباع امر مادّى فى غير منقسم.

امّا الادراک الجزوى كما نحسّه من انفسنا من غير ريب فيه فليس الّا بمثله كما من وضعه و امتداده و مقداره فى شيئى منّا بما لا مقدار له.

و اذا لم تتعجب من مذهبه بمثل ذوات الاوضاع الممتدّة المقدّرة بمقادير مختلفة فيه، فكيف تتعجّب من مذهبنا ذلک مع قولنا بالافتقار الى آلة مقدّرة صغيرة كانت او كبيرة.

فهذا القدر على اختصاره كاف فى التفّصى عن شبهتم.

ثمّ انّا نلزم عليهم اشكالين:

احدهما ـ انّ الابصار لوكان للنفس اوّلاً و بذاتها عندالتفاتها الى الروح التّى فى العصبتين المجوّفتين و وقوع نورالبصر على المحاذى المستضيئى، لوجب ان يحصل لها الادراک لكلّ مستضيئى مستنير، كان محاذياً للبصر او لم يحاذه، محولا بينه و بين البصر مكثف او لم يكن اذ حصل الالتفات الى الروح و ذلک الشيئى فى حالة الالتفات مستضيئى و ان لم يقع نور البصر عليه.

فان الادراک اذا كان مقيداً بالاستنارة لايختلف الحال فيه بين نوره و نور غيره من نور الشمس و القمر المستفاد من الشمس و

السراج و غيره و ان كان يقول ان نور البصر يزيده استضائة و لايحصل الادراك للنفس الّا عند كمال الاستضائة بطل قوله بنور السراج فی الليل، فان نورالبصر و ان انضمّ اليه فيقصر جدّا عن نور الشمس و حده و مع ذلک يحصل الادراک.

و ان قال: لابّد من محاذاة بين المبصر و هذا الروح فهو بين انه يكفى الالتفات و وقوع نورالبصر على المبصر فليقم مقام نورالبصر اَىّ نور كان، اذ لافرق بين الانوار فی تنوّر المرئی الّا فی الشدّة و الضعف و لايقدح هذا النوع من النقيض و الاشتداد فی الابصار كما ذكرناه فی نور الشمس و السراج.

الاشكال الثانی ـ هو انّ المحسوسات الخمس و المتخيّلات و المتوهّمات ثابتة لاكثر الحيوانات و لكلها حسّ و لوكان ذلک بالنفس المفارق لكانت لها نفوس مفارقة و لو كانت لها نفوس لكانت تستعدّ لتصوّر الحقايق بحدودها و التصديق بها ببراهينها، و لوقع الفرق بينها و بين الانسان فی النوع و لايكون هذا الّا الاصرار على الباطل.

وامّا ما ذكره ابتدأ من عند نفسه فی معرض البرهان على ثبوت علم البارى بالجزئيات بطريق جزئى هو انّه قال:

كل فضيلة و شرف للمعلول هو مستفاد من العلّة و ما يستفاد من

العلّة فلا بّد من وجوده فی ذاتها آکد و اکمل ممّا للمعلول و ادراک الجزئیات بطریق جزئی و الشعور بانّها کاینة فی هذا الوقت الراهن و الاحاطة بوجودها اوقات وجودها و بعدمها احیان عدمها.

و التحقیق: لکل لازم لها من الوضع و الشخصی و المقارنة لمادة معیّنة شرف یالَه من شرف فینبغی ان ثبت للعلّة الاولی هذا النوع من العلم الذی لایوازیه فی باب العلم و نوعه نوع اخرمن العلم[1].... شرفاً.

فالجواب:

قوله: ما یستفاد من العلّة فلا بّد من وجوده فی ذاتها آکد و اقوی ممّا فی المعلول لیس یبیّن و لاحق فی نفسه، اذ لیس کذلک ما افاد وجوداً افاده مثل نفسه، بل قد یصدر عن الشیئی ما لیس من نوعه کالحرکة تسخّن و الحرارة تحرّک، و الضوء یسخّن و النار تسودّ و تبیض عند مصادفتها مادّتین مختلفتین فی الرطوبة و الیبوسة.

و اذا لم تجب ان یفید العلّة دایماً مثل وجود نفسها و ماهیّتها فکیف یثبت التفاضل فیما لا اشراک فیه.

بلی ان کان مالایفید العلّة هو نفس الوجود فحینئید یکون اولی

---

۱ ـ هنا سقط قدر کلمتین من المخطوط و بقی شیئی منهما لا تسهل قرائته و ما اثبتنا اشبه بسیاق المتن.

فیه من المعلول من ثلثة اوجه من حیث التقدّم و التاخّر و الاستغناء و الحاجة و الوجوب و الامکان علی ما هو معلوم لاهل التحقیق، مع ان الاول فی هذه الوجوه الثلاثة لیس راجعاً ایضاً الی ماهیّة الوجود و حدّه و حقیقته.

فانّ التقدّم الذاتی فی الوجود و الاستغناء عن غیره فی الوجود او وجوب الوجود لیس نفس الوجود، بل امور اعتبارها بالاضافة الیه.

هذا اذا کان النظر الی افادة العلّة نفس الوجود، امّا وراء ذلک فلیس یجب ان نفضل فیه العلّة المعلول الّا فیها نستثنیه و هو انّ المعلول امّا ان یکون معلولاً من حیث نوعه و ماهیته او من حیث شخصه.

فان کان معلولاً من حیث نوعه فلا یجوز ان تکون العلّة مشارکة له فی نوعه اذ المعلول هو النوع من حیث هو نوع فلا یخرج ذلک النوع شیئاً یصیر علّة لنوع نفسه.

و ان لم یکن المعلول معلولاً من حیث النوع بل من حیث الشخص فلا یکون الّا مادیاً لان المفارقات نوعها فی شخصها فلا موافق لها فی النوع علی ما هو معلوم عند المتعمّقین فی هذا الفنّ.

و قد بیّن فی العلوم انّ ما لا مادّة له لایتکثّر تکثّراً شخصیاً و اذا

كان كل نوع منها شخصاً واحداً فاذا كان معلولاً كان من حيث نوعه كلّه، اذا لم يفصل من نوعه على ذلك الشخص شيئى حتّى يكون ذلك الشخص معلولاً من حيث شخصه لا من حيث نوعه.

فاذا لم يكن المعلول من حيث الشخص الّا مادّياً فعلّته ان لم تكن مادّةً لم تكن مشاركة له فى النوع فلا تفاضل ههنا ايضاً.

و امّا اذا كانت مادّية كالنار تكون علّة النار و قد اخذناها بحسب المشهور.

و الظاهر امّا فى الحقيقة فواهب صورالاجسام جوهر مجرّد عن المادّة و هو العقل الفعّال المخالف للاجسام بالنوع و الماهيّة.

و لكنّا نسامح فى هذا القسم اخذاً له بحسب الظاهر حتى لايخرج عن القسمة شيئى يظنّ ان الامر على خلاف ما ادّعيناه.

فنقول فى هذا القسم:

امّا ان يكون المعلول مشاركاً للعلّة فى نوع المادة او لم يكن.

فان لم يكن فلا يلزم حكمه من التساوى و غير التساوى فى المعلول، اذ بما افترقا فيه من جوهر المادّة يجوز ان يفترقا فى الاستعداد لقبول ذلك المعنى فلا يقبلانه بالسوية.

و هذا كضوء الشمس القائم به الفاعل للضوء فيما عندنا من الاجسام القابلة له او فى القمر، و يجوز ان لايفترقا بل يتساويان، و

لایؤثر الاختلاف المادّی فیه کالحال فی اتباع الاثیر لسطح فلک القمر فی الحرکة التی له بالعرض.

و ان شارک العلّة فی نوع المادّة فامّا ان یکون استعداده تأمّاً او ناقصاً.

واعنی بالتمام ما لیس فی طبائع الشیئی معاوق لهذا المستمدّله، و بالناقص ما فی طباعه معاوق له.

فان کان تامّاً فظاهر انّ المعلول یجوز ان یتشبه بالعلة تشبّهاً تاماً، و ذلک مثل النار یحیل الهواء ناراً و الملح یحیل العسل ملحاً و مالشبه ذلک.

بلی ان کان ناقصاً فلیس ممکن البتّة ان یتشبه فیه المنفعل بالفاعل التامّ القوّة و یساویه، کالماء المسخّن عن النار لایساوی النار فی السخونة اذ فی طباعه معاوق عن هذه السخونة الحادثة فیه من خارج علی خلاف مقتضی طبعه المقتضی للبرد.

و الحاصل فی مادّة لامعاوق له فیهما لایتصوّر ان یساوی الحاصل فی مثل تلک المادّة اذ عاوقه ممانع و لم یجب فی قسم من هذه الاقسام ایفاء العلّة علی المعلول فیما یفیده من المعنی الذّی یتشارکان فیه الّا یکون استعداد المادّة فیه ناقصاً او فیما هو نفس الوجود.

امّا ما لايتشار كان فيه فانتفاء التفاضل و التفاوت معلوم قطعاً.

وليس ما نحن فيه نفس الوجود حتى يكون العلّة فيه آكد من المعلول، و لا من لوازم الوجود.

اذ لو كان من لوازمه لم يختص بموجود دون موجود بل شمل الموجودات كلها على سبيل اللزوم.

و لا مما يشارک المعلول العلّة فى مادّة المستعدّة لقبوله حتّى تفضل العلّة على المعلول اذ كان استعداد مادّة المعلول ناقصاً بل لا مادّة للعلّة اصلاً تعالى الله عن ذلک.

و امّا المعلول الذّى ثبت له هذا الشرف و الفضيلة التّى هى ادراک الجزئيات فهو الحيوان و هو مادى و هو معقول البارى تعالى من حيث نوعه و ماهيته.

و ادراكه الجزئيات لازم له من حيث نوعه و تعالى الآله عن ان يشارک الحيوان فى النوع حتى يشاركه فى لوازمه.

فان قيل: الامر كما ذكرهم فانّ مالا مشاركة فيه بين العلّة و المعلول لايتصوّر فيه التفاضل.

و كذا فى الامر المادى الذّى كان استعداد المعلول فيه تامّاً. ولكنّ ما ثبت فيه المشاركة بين العلّة و المعلول، كانت العلّة فى ذلک اولى و اقوى من المعلول سواء كان المشارک فيه ماهيّة

المعلول او لازم من لوازمه بدليل نفس الموجود.

و المشاركة ثابتة فيما نحن فيه اذ نوع العلم ثابت للبارى حسب ثبوته للانسان او الحيوان ان سمّى درک المحسوسات علماً و کون هذا الادراک لازما للحيوان لايمنع ثبوته فى حق البارى، فانّ الشيئى الواحد قد يلزم اشياء مختلفة الماهية کالحرارة تلزم الحرکة و الضوء و الجسم الحارّ ايضاً.

و الجواب: هو انّه لو ثبت المشارکة من البارى و الحيوانات فى هذا النوع من الادراک لکفينا مؤنة المحاجّة و المرادّة بان ثبت له نوع العلم فلايستدلّ به على ثبوت غير ما ثبت الّا ان يدلّ دليل غير ثبوت نوعه و ما ثبت فى حقّ معلوله فلا يستدلّ به على ثبوته فى حق غيره هذا على الاطلاق فى لوازم المعلولات الّتى لايشارک العلّة فى نوعيتها.

فامّا هذا اللازم على الخصوص فقد بيّنا وجوب لزومه لنوع الحيوان بسبب افتقاره الى الآلة الجسمانيّة هذا هو الکلام على کبرى قياسهم.

امّا الصغرى و هو انّ ادراک الجزئيات بطريق جزئى امر شريف فى نفسه فليس من الشرف و المنزلة و جلالة القدر و عظم الرتبة مامور به، اذ درک کلّ حاسّة مقصور على عارض من عوارض

الاجسام غير واصل الى كنه الجسم و لامتوغّل الى حقيقته، فالبصر للالوان و بوسايطها للوضع و الشكل و الحركة او السكون، و السمع للاصوات، و الشمّ للروايح، و الذوق للطعوم، و اللمس للحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و اللين و الصلابة و الخشونة و الملاسة و الثقل و الخفّة و اللزوجة و الشاشة.

و كلّ هذه الاشياء عوارض الاجسام بل لايعمّ الاجسام كلّها فانّ اكثرها مختص ببعض الاجسام.

ثمّ مع كونه مقصوراً على هذا العارض لايمكنه تجريد مدركه عن زايد عليه، اذ البصر اذا ادرك اللون ادرک معه الوضع و الشكل و الحركة و السكون شاء او ابى.

و مع عجزه عن التجريد لايدركه كلّها صالحاً للوقوع على جميع العوارض الّتى من ذلک النوع بل مشخّصاً معيّناً و لا دايماً بل منقطعاً عند تغيّر مدركه.

و لاشکّ انّ الادراک الذّى لايقف على شيئى دون شيئى بل هى بجميع الموجودات المفارقة و المادّية و عوارضها و يقدر على تجريد كل مدرک و ماهية، عن شوائب تخالطه و زوايد تعلّقه و علايق تصحبه، و لايكون ضيّق الخطو لايتعدّى شخصاً واحداً معيّناً بل يتسّع بجميع جزئيات نوع واحد.

ثمّ يكون دايماً لايزول و لاينقطع ـ تغيّر مدركه او لم يتغيّر ـ اشرف و اكمل و افضل من ذلک الادراک الجامد على اقل الاشياء و اخسّها العاجز عن نيل مدركه دون زحمة غيره، القَطَوف الذّى لايسع خطوه لمثل مدركه، القلب الذى ينقلب غيره.

و ليس ذلک الّا للادراک العقلى المتناول بوجه واحد بجميع جزئيّات نوع واحد و انواع جنس واحد، المستغنى عن وجود شخصى شخصى و استيناف ادراكه فحسب وجوده.

و ليس عين التغيّر ما توهّمه، بل هو مشاهدة العقل عند انقطاع علايقه عن المادة و لواحقه و انّما يكون ذلک فى الدار الاخرة.

و ایّ شرف فيما يشارک ساير الحيوانات فيه الناس و لاشکّ ان نوع الانسان افضل من انواع سائرالحيوانات.

و انّما نال رتبة الفضيلة لما بالامر المشترک فيه، بل بالامر الخاصّ به.

و ليس ذلک الّا ادراک حقايق الاشياء و ماهياتها بالطريق الكلّى و الاحاطة بالمسبّبات من جهة الاسباب و هذا النوع من العلم هو اللايق بالحضرة الالهية المقدّسة عن التغيّر و الزمان.

و انّما خصّ الانسان ـ دون الجواهر العقلية ـ بادراک الشخصيات و الزمانية الكاينة الفاسدة من حيث هى مشخّصة و

متغيّرة.

لانّه خلق فى مبدأ الفطرة ساذجاً عن صور الاشياء هيولانياً، اى فى طباعه القوّة على دركها و لم تكن قوّته خارجة الى الفعل الّا بمقدمات ينتزعها من المحسوسات المتخيّلات فردّ الى هذه الرتبة الخسيسة من ساير الجواهر المفارقة و هى درک المحسوسات و كان ذلک نقص ممكن فيه و قصور عن درک حقايق الاشياء و ماهيّاتها و الاحاطة بالاسباب و المسبّبات.

و امّا ماليس له هذا النوع من القصور بل علم الكلّ حاصل له من ذاته بالطريق الكلّى و النزول من الاسباب الى المسبّبات فهو تقدّس عن هذا العلم الذّى هو نقص فى حقّه لاقتضائه تغيّره و احتياجه الى الآلة الجسمانية.

و اذ بلغنا هذا المبلغ فى الردّ فلنختم كلا منا حامدين للّه تعالى و صلّى اللّه على محمد المصطفى و آله.

تمّت الرسالة اتمّها اصغر عباداللّه المستعان

.... (۱)

فتح اللّه بصيرته و شحّذ عزيمته لطلب معانى الامور بحقّ

---

۱ ـ هنا شطب سطر فى المخطوط وكان فيه اسم الكاتب الناسخ و هويّته.

محمّد نبيئ الجمهور و شفيع يوم النشور و صحبه و آله مصابيح الديجور

[تمّت الرسالة]

رسالة

اسئلة واجوبة

بسم الله الرحمن الرحيم

اسئِلة وردت من بعض الفضلاء على مولانا القاضى الامام الاجل السيد زين الدين برهان الحق عمر بن سهلان الساوى ـ تغمّده الله برحمته ـ اشكالات لبعض طلبة العلم، فلا قعّده الفخر عن الامتداد الى سدّته المنيفة و عرضها على حضرته الشريفة، و استباث فيها القلم عن القدم معوّلا فيها على ذلک الكرم.

قد قالوا: ان الموجود لا فى مادة، عقل و كل عقل فانه يعقل الاشياء كلها و هذا غير ضرورى، فما البرهان عليه؟

الجواب: هذا السؤال يشتمل على مطلبين.

احدهما ـ طلب الدليل على ان كل موجود لا فى مادة، عقل.

و الآخر ـ طلب الدليل على ان كل عقل يعقل جميع الاشياء.

امّا الاوّل ـ فالبرهان عليه هو انّا اذا طلبنا نسبة بين موضوع و محمول بالنفى و الاثبات، فبحثنا عن حقيقة ذلک المحمول و ماهيته فوجدناها مسلمة لذلک الموضوع محكوماً بها عليه، فحكمنا بذلک المحمول على ذلک الموضوع حين وجداننا معنى ذلک المحمول و ماهيته مسلَمة الحمل عليه.

كان هذا البرهان فی اعلی مراتب الجلاء و الوضوح.

و اذا بحثنا عن حقيقة العقل تبيّنا انّها ماهية مجرّدة مرتسمة فی ماهية مجرّدة.

فكل ماهية مجرّدة بهذه الصفة فهی عقل و كل عقل فهو ماهية مجرّدة بهذه الصفة.

و العاقل ما له ماهية مجرّدة فان الماهية المجرّدة اذا ارتسمت فی ذاته يكون له لامحالة، فكونه عاقلاً هوان له تلک الماهية المجرّدة، و ما لذاته ماهية مجرّدة فهو عاقل.

و كل مجرّد عن المادة فماهيته المجرّدة التی هی ذاته لذاته لا لغيره فهو مجرد له ماهية مجرّدة هی ذاته و كل مجرد له ماهية مجردة كانت نفسَ ذاته او غير ذاته فهو عاقل.

فيلزم اذن ان كل مجرد عن المادة عاقل اذ كل مجرد فله ذاته و لايلزم ان يكون تلک الماهية المضافة الی العاقل غير ذات العاقل.

فان واحداً منا اذا عقل ذاته فهو عاقل علی حقيقة العاقلية و ليس معقوله غير ذاته، **فالعاقل و المعقول و العقل شيئی واحد.**

فعرف بهذا ان اكتناه حقيقة العاقلية يتم بنفس التجرّد عن المادة، فكل مجرد عن المادة فهو اذن عقل و عاقل بهذا البرهان.

و نظم هذه المقدمات علی الوجه القياسی هو:

«انّ کل مجرّد عن المادة فله ذاته، و ذاته ماهية مجرّدة فهو عاقل، فکل مجرد عن المادة فهو عاقل».

فالقوم لم يتسلّموا امثالَ هذه الدعاوى بغير برهان، و من انتهى بحثه الى هذا المطلب فغير معذور فى خفآء هذه البراهين عليه.

و امّا المطلب الاخر و هو: ان کلّ عقل فهو يعقل جميع الاشياء، فالبرهان عليه هو انّه لايمتنع عليه مقارنة الصور المجرّدة، بدليل انّه يعقل مع غيره.

و اذا لم يمتنع عليه مقارنة الصور العقلية التى هى نفس العقل، فتلک المقارنة امّا غير حاصلة و لاخارجة الى الفعل بل هى بالقوة، او حاصلة بالفعل، لكن لاشيئى للمفارقات البَرّية عن المادة بالقوة و الامکان، فان القوّة فى حيّز الماديات فحسب، و انما هناک الحصول و الفعل.

فيجب ان يکون عاقلاً لکل ما لايمتنع عليه مقارنته، و لايمتنع عليه مقارنة شيئى من المفارقات و لا المنتزعات عن المادة المجرّدة عنها، فيکون عاقلاً لجميعها و لايلزم على هذا الماديات فانه لايمتنع مقارنتها الصور العقلية، اى اذا جردّت عن المادة و عقلت مع صور اُخَر عقلته و مع ذلک لاتعقل شيئاً ما و ذلک لانّ کلامنا فيما هو عقل قائم الذات وجوده و قوامه له لالغيره.

و لا شک ان مثل هذا اذا قارنته ماهية مجردة عقَلها، و الشأن فی اثبات هذه المقارنة.

و قد بينا عدم امتناعها و بواسطة عدم امتناعها حصولها لها بالفعل.

امّا الماديات اذا لم يکن قوامها بذاتها فلايتصور وجود ماهية مجردة لها مما قارنتها لغيرها انما يکون بان يوجدا معا لغيرهما لابان توجد تلک الماهية لها.

السؤال الثانی: و قالوا ايضاً ان المانع للنفس عن ادراک الاشياء هو المادة، فما البرهان علی ان لامانع لها منها الّا المادة فقط؟

الجواب: ما اظنهم قالوا شيئاً من ذلک فان المادة لاتمنع النفس عن الادراک، اذ ليست النفس مادية، اعنی بالذات و القوام و لذلک تدرک غير الماديات، و الماديات ايضاً اذا انتزعتها عن المادة بل تدرک المادة نفسها.

فلعلّه شوشت عليه حکاية قولهم فانهم ربما يقولون المانع عن الادراک اَلمادة و هذا صحيح، و لکنهم لايعنون به ان المانع للنفس بل للماديات هو المادة، فالممنوع بالمادة هو الامر المادی المنطبع فيها لا النفس.

و امّا طلبه البرهان بعد هذا علی ان لامانع سوی المادة.

فالجواب عنه قد تقدم في قوة جواب المسئلة الاولى و هو:

انّه اذا ثبت بالكلام الاوّل ان كل مجرّد عن المادة فهو عقل و عاقل فلا يتصور ان يكون مانع اخر غير المادة عن كونه عقلاً و الا لبطلت كلية هذه الدعوى و هى:

ان كل مجرّد عن المادة عقل، فانّا اذا فرضنا مانعاً غير المادة يمنع عن التعقل لم يكن كل مجرّد عن المادة عقلاً و قد قلنا كل مجرّد عقل هذا خلف،

مع ان حقيقة العقل كما بيّناها هى ماهية مجرّدة و حقيقة العاقل ماهية مجرّدة له، و اذا وحدت هذه الحقيقة ـ اعنى المجرد عن المادة ـ كيف يتصور ان يمنعها شيئى عن نفس حقيقتها.

اذ الحقائق لايمنع عن حقيقتها مانع فلا يتصور ان يمنع الانسانية شيئى عن كونها انسانية و لا القرشية عن كونها قرشية والّالصارت انسانية بلا انسانية و قرشية بلاقرشية.

و كذا العاقل اذا كان نفس مجرد عن المادة له مجرد عن المادة من غير زيادة ان يكون عينه، او غيره فلا يتصور ان يمنعه شيئى عن هذه الحقيقة.[1]

١ـ كذا نص المخطوط فى الاصل.

و امّا المادة فلم تكن مانعة لشيئى عن حقيقته بعد حصول حقيقتهای لمجرّد عن تجرّده، او لعاقل عن عاقليته بل لم توجد الحقيقة التی هی التجرد لسبب وجود المادة و غير المادة لو قدرناه مانعاً بعد حصول التجرد لقدرناه مانعاً حقيقة الشيئى عن نفس حقيقته و هو محال.

السؤال الثالث: و من المعلوم ان الكليات مختلفة بالحدود و الحقائق فكيف تكون النفس مدركة للمختلفات دفعة واحدة، و نحن نحدها قبل المفارقة بالموت لاندركها الا على سبيل التعاقب. و لاشک ان التذاذ المجرد عن المادة بمدركاتها بعد تجردها عن المادة انما يتصور اذا كانت المدركات حاضرة و حضور المدركات فی نفس متحدة كيف يتصور؟

الجواب: هذا سؤال كيفٍ و حكم بتّ من جهة ما مرمنا فامّا سوال كيف فقد...[۱]

الفصل الاول كنت قد غالطت شهابالدين[۲] مرّة هزّاً....[۳]

۱ـ كماترى قد بقى كلامه ناقصاً

۲ـ لعل هو شهابالدين الواعظ الشنوركانی الذی كان فی نيشابور و معاصراً للساوی و الشهرستانی و كان يحضر مجلس المباحثات و المفاوضات. تتمة صوان الحكمة: صص ۱۴۴ـ۱۴۱ دمشق.

۳ـ هنا لاتسهل قرائة كلمات.

فضله لكنه قد شوش و اساء فی نقله علی ان ذلک بعید عن غزارة عقله.

و الفصل الثانی...[۱] علی باصله و وصفه و ان کان لایلیق ذلک بفضل شهاب الدین و لطفه.

نعم قد کان یطالبنی یوماً من الایّام لمشهد قوم من العوام لحلّ الشک المنقول عن السیّد الامام شرف الزمان[۲] ـ تغمّده اللّه بالرحمة و الغفران ـ و انا کنت اداعبه مدافعة و الاعبه، اذ کان الوقت لایحتمله و المکان لایناسبه، فمازلت ادافع اخوانی بلطایف الحیل و اتعلّل لهم بامثال هذه العلل و هم لایندفعوننی عن الالحاح و لایمتنعون عن الالحاق، حتی الجأونی الی ان ساعدتهم علی ما ارادوا و استفدت لهم کما فادوا.

فاوردت اولاً کل رسالة اردت التکلم علیها بنظمها و ترتیبها صوناً لرشاقة الفاظها وجودة صوغها و ترکیبها.

ثم عطفت ثانیاً علی معانیها فکشفت عن مواضع التغلیط او الغلط فیها متوکلاً فی ذلک علی الله تعالی و مستعیناً به انه نعم

---

۱ ـ کذا هنا کلمات لاتسهل قرائتها.

۲ ـ کما مرّ فی تقدیمنا نستبعد کان هذا الرجل هو السید عبدالله محمد بن یوسف الشرف الزمان الایلاقی الذّی کان طبیباً و فیلسوفاً.

الكافل و المعين.

الرسالة الاولى من كتاب «عيون الرسائل فى فنون المسائل» - فى الشک على قياس الخلف و الاشكال المفتقر الى الحلّ و الكشف:

الحمدللّه على سوابق نعمائه و لواحق الآئه و الصلوة على نبيه الميمون النقيّة و صفيّه المامون الضريبة محمد و آله الاتقيا القُنّت و اصحابه الاصفياء الثُلّت.

و بعد فقد عرض لمحرّر هذا المكتوب فى تعيين عكس القضية و تصحيحه بالخلف شک اقامه و اقعده و ادناه و ابعده، فكم ليلة احياها فى حلّه، و شديدة قاساها فى كشفه و لم يتيسرله ذلک.

و الامور مرهونة باوقاتها.

و فى العلوم سبطة و فى الرجال كثرة.

ولن يعطى اللّه مفاتيح كل العلوم بقبسة واحدة و نسمة فاردة.

بل لكل مجتهد نصيب من او ابد الكلم يخصّه و جناح من شواردالحكم يقصّه.

و فى الزوايا خبايا و فى جنات الارض خفايا.

و ها هو القى ذلک الشکّ فيما بين علمآء وقته و حكماء عهده، الذّين عندهم دواء كل علة و شفا كل علّة، طالباً اليهم دفع مشكله

راجياً لديهم رفع معضله، و فقهم اللّه لما يحدث جميل الذكر فى العاجلة و يورث جزيل الاجر فى الآجلة.

هذا اَوانُ الشَدِّ فاشتّدى زِيَم

اقول: المستعمل غالباً فى تعيين عكوس القضايا و تصحيحها هو الخلف و ليس الخلف على مقتضى ما عرض من الشک صالحاً لذلک، اذ لا يقين بقوته و لايصحح بمعونته عكس قضية ما البتة.

بيانه: وليكن القضية الصادقة المطلوب عكسها بالخلف:

«لاشيئى مَن (ب) (ج) مادام (ب)» و هذه اوّل قضية اوردها الفيلسوف فى كتابه معيناً و مصحّحاً و مبيّناً و منقّحاً عكسها بالخلف.

و هى كثيرة الغَنا فى المنطق و خاصة فى الشكل الثانى فانه لانتيجة من تأليف المطلقات فيه ما لم يكن السالبة ما خوذة على هذا الوجه.

قال الفيلسوف: هذه القضية ينعكس مثل نفسها اى عكسها: «لاشئى من (ج ب) مادام (ج)» ثم اقام برهاناً قاطعاً و تبياناً ساطعاً على تعيين هذا العكس و تصحيحه.

فقال: ان لم يصدق «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)» صدق

لازم نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) امّا دائماً مادام (ج) و امّا وقتاً من اوقات كونه (ج) دون وقت».

فيفرض واحداً من الجيمات فيكون قد يجتمع فيه الجيمية و البائية معاً و لو فى وقت ما فيكون (ج) مّا (ب) و (ب) مّا (ج) فى حالة واحدة.

و قد كانت قضية الاصل و هى: «لاشيئى من (ب) (ج) مادام (ب) صادقة» هذا خلف.

اقول: ليس الخلف فى هذا الموضع معيناً للعكس و لا مصححاً له.

بيانه: لو قال قائل ليس عكس هذه القضية ما ذكر بل عكسها: «لاشيئى من (ج) (ب) بالاطلاق العام»، لساعده الخلف على تشبه هذا الباطل و لعاضده على توشية هذا العاطل.

و هو انه «ان لم يصدق لاشيئى من (ج) (ب) بالاطلاق العام»، صدق نقيضه و هو: «بعض (ج) (ب) دائماً» فيفرض واحداً من الجيمات، فيكون قد يجتمع فيه الجيمية و البائية معاً و لو فى وقت مّا على ما عرف من حال دوام الحمل، فيكون «(ج) مّا (ب) و (ب) مّا (ج)» فى حالة واحدة.

و قد كانت قضية الاصل و هى: «لاشيئى من (ج) مادام (ب)

صادقة» هذا خلف.

و كذلک لو قال قائل ليس عكس هذا القضية ما ذكر اوّلا و لا ما ذكر ثانياً بل عكسها «لاشيئى من (ج) (ب) بالامكان العام» لساعده الخلف على هذا الباطل ايضاً.

و هو انه ان لم يصدق «لاشيئى من (ج) (ب) بالامكان العام» صدق لازم نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) بالضرورة» فيفرض واحداً من الجيمات فيكون قد يجتمع فيه الجيمية و البائية معاً و لوفى وقت مّا على ما عرف من حال ضرورة الحمل فيكون« (ج) مّا (ب) و (ب) مّا (ج) فى حالة واحدة.

و قد كانت قضية الاصل ـ و هى «لاشيى من (ج) مادام (ب)» صادقة هذا خلف.

ثم بعد هذه التقريرات اقول: ان من المعلوم ان لكل قضية عكساً واحداً و الخلف اوجب لهذه القضية السالبة العرفية ثلثة من العكوس.

و الحق ان كان فى هذه الجملة لايكون الا واحداً و الباقى باطل، فاذا كان الخلف تارة يساعد الحق و تارة يساعد الباطل لايكون موثوقاً به معتمداً عليه فى تعيين العكوس و تصحيحها و اذ اوضح تردّده فى هذا الموضع كيف يعوّل على قياسات مردودة الى

الشكل الاوّل بالعكس و على النتائج الحاصلة من تلك القياسات.

هذا هوالشكّ العارض فمن اجاب و فى الاجابة اصاب، جاز ثناَء لاتبلى جدّته و دعاَء لاتفنى مدّته.

فصل

ان اختلج فی قلب احد ان الخلف انّما یستمر عند اخذ العکس مطلقاً عامیاً او ممکناً عامیاً لان العکس الخاص الذی هو الحق داخل فیهما.

اقول: هذا الاختلاج لیس بشیئی، لانه یکون هذا القائل المختلج فی قلبه قد عرف العکس الخاص الحق قبل اقامة الخلف بطریق آخر.

ثم بعد ذلک قال: انه داخل فی اقسام المطلق العامی و الممکن العامی ثم حکم باستمرار الخلف فیهما بسبب دخوله تحتهما، فیکون قد انقلبت العصاً رکوة عند هذا القائل و صار العکس المطلوب صحته بالخلف مصححاً للخلف و مبیّناً لاستمراره و هذا فی نهایة الفساد.

و ایضاً اعتبار المطلق العام و الممکن العام علی وجه یشملان جمیع اقسامهما شیئی و اعتبار هما علی وجه لایتناولان الّا قسماً واحداً شیئی آخر.

و قد قام الخلف فیهما مع الاعتبار الاول فلایتعین بالخلف

القسم المطلوب الذى هوالعكس الخاص الحق.

و ايضاً لو كان امر العكس على مقتضى قول هذا القائل لكان عكس جميع القضايا ممكناً عامياً، اذ لاقضية توخذ عكساً لاخرى الّا و هى داخلة فى الممكن العامى.

و لسقطت مؤنة الطلب عن طلاب العكس و لقام منادى الحكما فى بطون مصنفاتهم و صفحات مولفاتهم صائحاً با على صوته: ايها الناس ان عكس جميع القضايا التى فى عالم اللّه تعالى هو الممكن العامى، فضعوا اثقال التعب و دعوا احمال النَصَب عن انفسكم و اقنعوا فى باب العكس بالممكن العامى فانّ كلّ الصيد فى جوف الفَرا.

لكن ليس الامر كذلك بل لكل قضية ذات عكس عكس خاص.

و انما يبذل المجهود و ينفق المجلود فى تحصيل تلك العكس الخاص، و الخلف على موجب ما اوردت من الشك ليس بمعين لذلك العكس الخاص و لابمصحح له.

ثم بعد هذه التطويلات، از يل شغل قلب هذا القائل بمثال لايكون العكس الخاص الحق داخلاً فيه و مع ذلك يستمر الخلف.

اقول: «لاشيئى من (ج) مادام (ب)» عكسها «لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت من اوقات كونه (ج) لادايماً مادام (ج)»، و هذه

قضية لايدخل العكس الخاص الحق تحتها.

فاقول: ان لم يصدق هذا العكس صدق نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) فى ذلک الوقت المعين» على ما اورد فى الكتب فيكون فى ذلک الوقت بعينه (ج) مّا(ب)، و (ب) مّا (ج).

و قد كانت قضية الاصل و هى: «لاشيئى من (ج) مادام (ب)» صادقة هذا خلف. فقد قطع هذا المثال كلام هذا القائل بالكلية.

قد تبيّن من هذا كله انّ فائدة الخلف فى هذا المقام كفائدة الميزان فى حساب الهند، فانّه كلّما كان الحساب صحيحاً كان الميزان صحيحاً و لاينعكس هذا كلياً، لانه قد يكون الميزان صحيحاً و لايكون الحساب صحيحاً.

فكذلک الخلف ههنا، كلّما كان العكس صحيحاً كان الخلف مستمراً و لاينعكس هذا ايضاً كلياً، فقد يكون الخلف مستمراً و لايكون العكس صحيحاً كما رايت من الامثلة فى هذه الرسالة و الله اعلم.

هذا منتهى كلامه على ترتيبه و نظامه، و ملخّصه هو: ان المنطقيّين قد استعملوا قياس الخلف لتعيين عكوس القضايا و لا يصلح الخلف لذلک، اذ يمكن استعماله فى غير المراد تعينيه له

على وزان استعماله فيه من غير تفاوت.

و ايضاً من المعلوم انّ لكلّ قضية عكساً واحداً و الخلف يوجب لقضية واحدة عدة عكوس و العكس الحق احدهما فالخلف اذن يساعد الباطل ايضاً فلايوثق به.

و مثّل فى الدعويين بالسالبة المطلقة العرفية الزم لها بالخلف ثلثة عكوس ثم قال: «و اذا لم يتعين بالخلف عكوس القضايا كيف يعوّل على نتائج القياسات المردودة الى الشكل الاوّل بالعكس».

و انا اقول: ظنّه ـ دام مجده ـ انّهم استعملوا الخلف فى عكوس القضايابالتعيينها، ظن فاسد؛ فانهم استعملوه فيها لاثبات كونها صادقة اذا صدقت اصولها كما هو بيّن من المثال الذى ذكره.

فقد حكى فيه عن الفيلسوف انه قال:

ان لم يصدق: «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)» صدق نقيضه الى تمام القياس.

فالزم المحال من فرض «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)» غير صادق فاثبت انه صادق.

و لو كان المطلوب بهذا القياس تعيين «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)» او اثباته عكساً، لقال: ان لم يكن عكساً، او لم يتعين عكساً، او لم يصح انه عكس، او ما كان مؤدياً هذا المعنى.

و اذ لم يقل ذلک لکن قال ان لم يصدق علم انه لم يستعمل قياس الخلف لتعيين العكس بل لاثبات صدقه لازماًلصدق اصله و لاكلام فى كونه مثبتاً لهذا المطلوب.

و امكان اثبات صدق قضايا اخر صادقة به لايقدح فى كونه مثبتاً لصدق القضية المذكورة بل يوجب زيادة ثقة بذلک و ان لم يكن اليها حاجة، اذ كون قياس الخلف منتجاً ما نتيجة بيّن بنفسه ضرورى التصديق به.

فان قال قائل: انهم اوردوا القياس عقيب دعوى ان «لاشيئى من (ب) (ج) مادام (ب)» ينعكس مثل نفسها اى عكسها «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)»، و هى دعوى تعيين انه عكس فيكون الدليل مثبتاً للمدعى فيكون معيناً.

قيل له: قول القائل هذه القضية عكس تلک القضية يتضمن اموراً:

احدها ـ انّ موضوع المدعاة عكساً محمول الموضوعة اصلاً و محمول هذه موضوع تلک.

و الثانى ـ ان كيفيتهما واحدة

و الثالث ـ ان حالهما فى الصدق او الكذب متفقة، فان رسم العكس فى كتب هذا الفن المقبولة فى هذا الزمان هو انه جعل

المحمول فى القضية موضوعاً و الموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية و بقاء الصدق او الكذب بحاله، و قد اخذ لفظ العكس فى هذا الموضع مصدراً و حين سمى القضية عكساً جعل بمعنى المفعول.

ثم كون موضوع القضية المدّعاة عكساً محمول اصلها و كون محمولها موضوعة و كون كيفيتها كيفية مما لايحتاج الى اثبات ببرهان، انما البيان فى اثبات كونها صادقة مع فرض صدق اصلها فحين وجدنا موضوع احدى قضيتين محمول الاخرى و محمولها موضوعها و كيفيتهما متفقة و ثبت لنا صدق احداهما لازماً لصدق الاخرى، حكمنا انها عكسها على مقتضى الرسم المذكور، فثبت ان قياس الخلف انما استعمل فى باب العكوس لاثبات صدقها لاتعينها.

و امّا قوله: «ان من المعلوم ان لكل قضية عكساً واحداً» فمحتاج الى اصلاح اذ لايجب لكل قضية عكس حتى يوصف بالاتحاد، فان السالبة الجزئية مطلقة كانت او موجهة لاتنعكس و الممكنه السالبة كلية كانت او جزئية و بايّ امكان كانت لاتنعكس ايضاً.

ثم القضية اذا كانت لها عدّة عكوس، لزم ان يكون لها عكس واحد.

فكونها ذات عكس واحد لايمنع ان يكون لها اكثر من عكس واحد، فلعله تساهل في اللفظ، و اراد ان كل قضية منعكسة فانما يكون لها عكس واحد فقط كما انه يساهل ايضاً فى قوله «و الخلف اوجب لهذه القضية السالبة العرفية ثلثة عكوس» و على ما اعتقده يجب ان يكون اربعة: العرفية و المطلقة العامة و الممكنة العامة و المشروطة بشرط اللادوام، و ان كان فى الحاق الرابعة بالثلث الاوَل خطأ فاحش ابيّنه فيما بعد.

ثم بعد الاصلاح يمكن ان يقال: ليس يجب ان يكون لكل قضية منعكسة عكس واحد فقط لابمقتضى اللغة و لابموجب العرف المستحدث.

امّا اللغة فان العكس فيها ردّ آخر الشيئى الى اوّله، فكل قضية جعل محمولها موضوعاً و موضوعها محمولاً فقد ردّ آخرها الى اولها، لان موضوع القضية جزؤها الذاتى الاول و محمولها جزؤها الذاتى الاخير فيكون قد عكست لغة.

و المفهوم الاول المستحدث اصطلاحاً لم يزد عليه الا با شتراط بقاء الكيفية و الصدق او الكذب بحاله على مقتضى الرسم المذكور المقبول عند المبرزّين فى الصناعة من اهل العصر.

فكل قضية جعل محمولها موضوعاً و موضوعها محمولاً و

كانت الكيفية بحالها و بقى الصدق او الكذب مع ذلک بحاله فقد عکست لغة و اصطلاحاً.

فالقضية المطلقة العرفية السالبة الكلية الممثَّل فى الرسالة بها اذا فرضت صادقة لزم صدقها صدق اربع و هى المعدودة فيما قبل كل واحدة منها سالبة و موضوعها محمول القضية المفروضة اوّلاً و محمولها موضوعها فيكون كل واحدة منها عكساً لاصلها لغة و اصطلاحاً.

ففى اقتصار المنطقيين على ذكر عكس واحد معين لكل قضية منعكسة و اطلاقهم لفظ العكس على قضية واحدة معيّنة اذا عكسوا قضية من غير ترديد بين قضايا و تعديدلها، فان ذلک قد يدل على انّ لكل قضية منعكسة عكساً واحداً و يؤكد ذلک الزامهم نتيجة واحدة معينة من كل قياس صحيح انتاجه بالعكس.

فلو لم يكن عكس المقدمة التى عكسها قضية واحدة معينة لم يتعين النتيجة.

و حلّ هذا الشک هو: انّهم لما وجدوا اخذ عكوس القضية ذات العكوس و هى اخصّها يلزم من صدقه صدق الباقية، اقتصروا على ذكره و اثبات صدقه بالخلف او بالافتراض و استغنوا بذلک عن ذكر الباقية لانه اذا ثبت بصدق المذكور صدق الباقية و كان وجود

الاوصاف الاخر المذكورة في رسم العكس فيها ظاهراً علم كونها عكوساً من غير كلفة بيان لذلک.

و كذلک فعلوا في نتائج القياسات سواء كانت بينة بنفسها او مصححة بالعكس او بغيره اذا اقتصروا على ذكر نتيجة و احدة لقياس يلزم منه قضايا فوق واحدة اذا كان يلزم من صدق المذكورة صدق الباقية، و ذلک كما اذا صح نتيجة كلية و جزئية حكموا بان النتيجة كلية جزماً اعتماداً على العلم بان الحكم اذا صدق على كل الشيئي صدق على بعضه.

و كذلک اذا صح نتيجة مطلقة خاصة او ضرورية اقتصروا على ذكرها و ان كانت يصح مطلقة عامة او ممكنة عامة، او علم ان القضية اذا صدقت خاصة صدقت عامة فانه اذا صدق انّ: «كل (ا) (ب) بالضرورة مطلقاً، او مادام (ا) صدق ان كل (ا) (ب) بالاطلاق العام و بالامكان العام».

و بمثل هذا المعنى استمر الخلف في «المطلق العام» و «الممكن العام» حسب استمراره في المطلق العرفي، لانه لمّا لزم من صدقه صدقهما لزم المحال من فرض كذبهما كلزومه من فرض كذبه.

فتبين ان الخلف في كل المواضع مثبت للصدق و مساعد

للحق.

لانّ كون كل واحد من «المطلق العام» و «الممكن العام» صادقاً اذا كان المطلق العرفى صادقاً حق و لايجب ان يتطرق الفتور لذلک الى التعويل على نتايج للقياسات المردودة الى الشكل الاول.

بالعكس لما قد ظهر و تقرّر ان الخلف مثبت لصدق العكس الخاص المستعمل فى تبيين انتاج القياس لالعكسيته لم يجب ان يزول عنه التعويل ايضاً.

لانّ اثبات الخلف عكسية العامتين لايخلّ باثباته عكسية الخاص، اذا صح اثباته لها.

لان الخلل فى القياس يمكن امّا من فساد فى صورته او كذب فى مقدماته او من اجتماعهما.

و صورة الخلف المذكور صحيحة لاخفاء بها لما بين فى المنطق، و مقدماته صادقة على ما اثبته بعد، فاذا اثبت كون قضية مّا عكساً و صح بتوسطها نتيجة لزم التعويل عليها.

هذا كله على انّه يجوز ان يكون لقضية واحدة اكثر من عكس واحد بموجب ما رسموا به العكس، فان اصرّ احد على انكار ذلک وجب عليه ان يزيد فى الرسم شرطاً زايداً او يرسم العكس برسم

اخر كما اشتهى.

ثم لايقدح ذلک فی جوابنا عن الشک المقصود حلّه.

لان ذلک العکس الواحد لايستعمل الخلف الّا فی اثبات صدقه، فان شارکته قضية اخرى فی الصدق حتی يصح اثبات صدقها بالخلف وجب ان لايشارکه فی الوصف الآخر المشروط ليبقى عنها وصف کونها عکساً.

و يختص صفة العکسية لتلک القضية الواحدة و لايکون للخلف مدخل فی اثبات ذلک الوصف المختص بذلک العکس الواحد لا له و لا لغيره، فلا يلزم الشک الذی ابتدعه ـ حرس الله مجده.

و قد انحلّ مما قررنا کليته و استبان الحق جليته، و تبين ان صورة قياس الخلف صورة البرهان لايتطرق اليه شک و لاتعارضه ريبة، و اذا صدقت المقدمات الّتی هی مواده، ثبت به الحق الصراح و حصل اليقين المحض.

و کان ينبغی ان نختم ههنا الرسالة و نقطع المقالة، اذ لاحاجة فيها هو غرض هذه الرسالة الی تعرّض الفصول الباقية، اذ ليس السؤال الذی فيها معيناً لوجه التفصی عن الشکّ، و لا وجوه الجواب عن السؤال قادحاً فيه.

لكنى تعقبتها على ما هو الرسم فى امثالها و اوضحت وجـوه فسادها و اختلالها.

امّا السؤال و هو قوله: «ان اختلج فى قلب احد انّ الخلف انّما يستمر عند اخذ العكس مطلقاً عامياً، او ممكناً عامياً لان العكس الخاص الذى هو الحق داخل فيهما» فـليس بشـيئى لكـن لامـن الوجوه التّى ذكرها اذ هى باسرها فاسدة، و ان صحت فليست فى مواضعها.

لان فيها تسليم ان دخول العكس الحق ـ و هو القضية العرفية فى المطلقة العامة و الممكنة العامة ـ يوجب استمرار الخلف عند اخذ العكس مطلقاً عامياً او ممكناً عامياً، و ليس ذلک بحق.

فكان ينبغى ان نبيّن وجه فساد السؤال ثم نورد تلک الوجوه لو كانت صحيحة، بعد فرض صحة السؤال و تسليم موجبه تبرّعاً، و اذ لم يفعل كذلک لم يكن تـلک الاجـوبة مـتمكنة عـلى تـقدير صحتها.

بيان فساد السؤال

هو ان فيه تعليل استمرار الخلف عند اخذ العام مطلقاً كان او ممكناً حدا اصغر و انه يدخل فيه العكس الخاص اوسط و يستمر

فيه فيه الخلف عند اخذه عكسا اكبر، فيكون الكبرى هى ان كل ما يدخل فيه العكس الحق يستمر فيه الخلف عند اخذه عكساً.

فذا اريد تصحيح هذه الدعوى فامّا ان يقال: الداخل فى الشيئى اذا كان عكساً كان ذلک الشيئى ايضاً عكساً فيستمر الخلف فى العام حسب استمراره فى الداخل فيه لاشتراكهما فى العكسية.

فامّا ان يقال: اذا استمر الخلف فى الداخل فى الشيئى الذى هو عكس استمر فى ذلک الشيئى عند اخذه عكساً و ان لم يكن فى نفسه عكساً.

فيكون حاصل الوجهين: ان احد اقسام الشيئى اذا اتصف بوصف لزم اتصاف الشيئى به و ذلک غير واجب، فان المحمول على الانسان لايجب ان يكون محمولاً على الحيوان و ذلک كالضاحک مثلاً اللّهم الّا على بعضه.

فانا اذا قلنا: «كل انسان حيوان، و كل حيوان ضاحک» و هو الصرف الاول من الشكل الثالث من اشكال القياس، لزم ان بعض الحيوان ضاحک.

فكذلک اذا قيل المطلقة العرفية مطلقة عامة، و المطلقة العرفية عكس لكذا او يستمر فيه الخلف و ذلک غير محتاج الى هذا القياس على ان المطلقة العامة لاتحمل على العرفية و كذا الممكنة

العامة و لاتوجد من العرفية بانّها عامة لان ذلک کذب.

تحقیق هذا الکلام هو: انّ المطلقة العامة نفسه یحکم بوجود محمول لموضوع او سلبه عنه فحسب، فیجوز ان یکون ذلک الحکم ضروریاً مادام الموضوع موجوداً او مادام موصوفاً بالوصف الموضوع معه، او بشرط وقت او خالیاً عن کل ضرورة.

فاذا بین ان الحکم فیها علی احد الانحاء المذکورة، تعیّن قسم من الاقسام و صار قضیة موجهة بتلک الجهة، فلا یکون القضیة المبین فیها امر من تلک الامور هی التی لم تبین فیها شیئی من ذلک.

بخلاف العامّ الذّی هو الحیوان المحمول مثلاً علی احدانواعه و ذلک لانّ هناک المحمول طبیعة الحیوان مطلقة لم یشترط فیها شرط مّا، حتّی ان شرط فی الحیوان ان یکون مجرداً عن الفصول المنوّعة صالحاً لقبول ایّ فصل کان صار جنساً و لم یبق صالحاً للحمل علی احد انواعه.

اذ لو حمل بهذا الاعتبار و حمل علیه انه جنس، لزم حمل الجنس علی ذلک النوع فکان یصح ان یقال مثلاً: «الانسان حیوان، و الحیوان جنس فالانسان جنس» و هذا کذب لان الانسان کلی محمول علی کثیرین مختلفین بالعدد فقط فلایصیر جنساً البتة.

فظهر ان «الحيوان» المحمول على احد انواعـه غـير الحـيوان الذى هو الجنس بالاعتبار و ان الحيوان يمكن اخذه عـلى وجـه يصح به ان يكون محمولاً على احد انواعه.

امّا المطلقة العامة فلا يمكن اعتبارها على وجه تختص به باحد اقسامه، اذ لايجوز ان يكون الحكم المخصوص بوصف خـاص بحيث لايصح ان يكون غيره هو الحكم الذى يجوز ان يكون ذلک المخصوص و غيره يلى[1] القضية اذا استعملت فى المراد مطلقة عامة كان الحكم الذى فيها فى نفس الامـر خـالصاً بـواحـد مـن الاقسام التى يصلح تلک القضية و قوعها عليه لكن ذلک شـيئى آخر غير معتبر فى اعتبار القضية مطلقة عامة.

و حكم الممكنة العامة فى امتناع حملها على المطلقة العرفية مثل ما ذكرنا فى المطلقة العامة، فثبت ان دخول المطلقة العرفية فى المطلقة العامة او الممكنة العامة لايوجب استمرار الخلف فيها عند احدها عكساً.

فان قال قائل: الست قلت من قبل انه اذا صدق الخاص صدق العام فاوجبت من اتصاف الخاص بالصدق اتصاف العام به و الآن

---

۱ ـ المرسوم فى المخطوط اشبه بما اثبتناه.

تمنع من ذلک فیکون تناقضاً.

قلت: المراد من قول القائل: «اذا صدق الخاص صدق العام» هو ان کل ما صدق حمل الخاص علیه صدق حمل العام علیه و هو صحیح، لان العام علی الاعتبار الذی بیناه فی «الحیوان» یحمل علی الخاص فیکون محمولاً علی کل موضوع لذلک الخاص کما ذکرت فیما تقدم، انّه اذا صدق حمل (ت) علی (ا) لشرط ما فیکون قضیة مشروطة صدق حمله علیه من غیر تقیید شرط، فیصدق مطلقة عامة و صدق ان حمل (ت) علی (ا) غیر ممتنع فتصدق ممکنة عامة.

فاذن قول القائل «کل ما صدق حمل الخاص علیه صدق حمل العام علیه» صحیح، و لایلزم من ذلک صحة ان یقال: کل ما صدق حمله علی الخاص صدق حمله علی العام اذ احدهما علی القلب من الاخر فلایلزم صحة احدهما من صحة الاخر و قد تبین صحة الاول و فساد الباقی، هذا بیان السؤال الذی وجهه علی نفسه.

و امّا وجوه اعتراضه علی هذا السؤال فاربعتها علی تقدیر صحة السؤال غیر لازمة.

فالاول ـ و هو ان هذا السائل یکون قد عرف العکس الخاص الحق قبل اقامة الخلف بطریق اخر، ثم حکم بسبب دخوله فی

اقسام المطلق العامی و الممکن العامی باستمرار الخلف فیهما فیصیر العکس المطلوب صحته بالخلف مصحّحاً للخلف و مبیّناً لاستمراره معترض علیه من وجهین:

احدهما ـ انه لایلزم من الحکم باستمرار الخلف فی العامین بسبب دخول العکس الخاص فیهما معرفة العکس الخاص بغیر الخلف و لم لا یجوز ان یعرف بالخلف ان الخاص عکس.

ثم یقال: انه داخل فی العامین فیجب ان یستمر الخلف فیهما ایضاً.

الثانی ـ هب انه یلزم ان یعرف العکس الخاص بغیر الخلف فلم یلزم من الحکم باستمرار الخلف فی العامین بسبب دخول الخاص فیهما ان یکون العکس مصحّحاً للخلف و مبیّناً لاستمراره.

و ظاهر مما تقدم ذکره ان شیئاً[1] من ذلک غیر لازم و ذلک لان الخلف بموجب دعواه مثبت لکون القضیة العرفیة الممثل بها عکساً و بالحقیقة مثبت لصدقها فیلزم ان تکون لاستجماعها شرایط العکسیة و هو صالح لذلک اذ لا فساد فی صورته و مادّته و کونه مستمراً فی العامین لایوجب فسادا فیه، بل لما کان یلزم

---

١ ـ هذا اشبه القرائة بما فی المخطوط.

عكسية العامين بسبب دخول الخاص فيهما على زعمه و صدقهما لصدقه على ما هو الحق صلح الخلف لاثبات عكسيتهما او صدقهما لكونه مبنياً للحق صحيحاً فى ذاته لا لانّ العكس صححه و اثبته.

و امّا اعتراضه الثاني: و هو انّ اهتبار العامين على وجه يشملان جميع اقسامهما شيئى، و اعتبار هما على وجه لايتناولانِ الا قسماً واحداً شيئى اخر، و قد قام الخلف فيهما مع الاعتبار الاول فلا تتعيّن بالخلف العكس الخاص.

فمختلّ من ثلاثه اوجه:

احدها انّه ادّعى للعامين وجهين من الاعتبار اشتمالهما جميع الاقسام و تناولهما قسماً واحداً.

و ذلک خطأ لانّهما لايتناولان باعتبارهما جميع الاقسام معاً او من المحال ان يكون واحدة ضرورية مطلقة، و وجودية صرفة، و ضرورية مشروطة بشرط وقت و شرط وصف، و ايضاً معدوماً جايز الوجود معاً.

لكن القضية العامة تكون فى نفسها على احد هذه الوجوه الّا انه لايكون قدبين ذلک لفظا فتكون من حيث الظاهر كالصالحة لتناول اى قسم واحد كان منها لالجميعها معاً.

و ثانيها ـ ان قوله: «**الخلف قام فيهما مع الاعـتبار الاوّل**» ليس بشيئى اذ صحّ انّ الاعتبار الاوّل باطل، فلا يقوم الخلف معه بل انّما يقوم على الاعتبار الصحيح الذّى ذكرناه، لكن القضية العامة يلزم صدقها او عكسها لكونها فى نفس الامر متناولة للقسم الذى هـو العكس الخاص الّا ان الخلف يثبت صـدق العـامة عـلى اعـتبار عمومها او عكسيتها على زعمه كذلک.

و ثالثا ـ ان قوله: «**و قد قام الخلف فيهما مـع الاعـتبار الاول**» فلايتبين بالخلف القسم المطلوب الذى هو العكس الخاص عكساً قيام الخلف فى العامين.

و السائل لم يدّع ذلک بل ادعى على عكس ذلک و هو كـون الخاص عكسا موجباً لقيام الخلف فى العامين و هو ـ دام فضله ـ ايضاً جعل الوجه الاوّل من الاعتراض هذا المعنى فكيف نسيه عن قرب حتى ناقضه.

و اما الوجه الثالث من الاعتراض و هو انّ عكس جميع القضايا يكون على مقتضى قول هذا القائل ممكنة عامة اذ لاقضية يوجد عكساً لاخرى الّا و هى داخلة فى الممكن العام و لسقطت مئونة الطلب عن طلاب العكس الى اخر هذا الكلام.

فمختّل من وجهين:

احدهما: ماسبق ذكره من انّه لاعكس لجميع القضايا حتى يكون ممكنة عامة او لايكون.

و الثاني - ان كون الممكن العام عكساً لجميع القضايا لايوجب سقوط موونة طلب العكس، لما علم انّ الغرض الاوّل من العكس تصحيح نتائج اكثر ضروب الشكل الثانى و الثالث من القياسات.

و النتيجة كلّما كانت اخص جهة كانت افضل، كما انّها كلّما كانت اكبر كميّة كانت افضل، فانّ النتيجة الكلية لاشكّ انّها افضل من الجزئية.

فكذلک الا خصّ جهة اذ يلزم الاعم من الاخص و لايلزم من الاخص له اعم، فاذن يكون المطلوب ابداً من العكس هو الاخص جهة و الاكبر كميّة فكما لايجوز الاكتفاء بالعكس الجزئى مهما صلح الكلى عكساً.

كذلک لايجوز الاكتفاء بالعكس الذّى هو اعم جهة اذا صلح الاخص جهةً منه عكساً، فيجب ان نطلب ابداً اخصّ ما يصلح ان يكون عكساً و ذلک يمكن بمعونة الخلف بان يعتبرله صدق اخص القضايا التّى موضوعاتها محمول القضية المطلوب عكسها، و محمولاتها موضوع تلک القضية فان دلّ الخلف على صدقها كانت هى العكس المطلوب و الّا اعتبر له الاعم منها بدرجة و هكذا الى

ان يظفر بالمطلوب او يعلم ان لاعكس لتلك القضية و قد يمكن اقتناص العكس المطلوب بغير الخلف على ما عرف فى موضعه.

و امّا قوله: فى «الاستدراک الرابع» انّه يمكن ان يقام الخلف برهاناً على ان «لاشيئى من (ب) (ج) مادام (ب)» عكسه «لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادائماً مادام (ج)» و هى قضية لايدخل العكس الخاص الحق تحتها.

فاقول: ان لم يصدق هذا العكس صدق نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) فى ذلک الوقت المعين» على ما اورد فى الكتب، الى اخر.

هذا الكلام من عجائب الاقوال لانه ـ حرس الله مجده ـ برهن اولاً بالخلف على صدق «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)» حاكياً عن الفيلسوف من غير ان شک فى انتاجه بذلک او طعن فى صورته او مادته ثم جاء باخره و برهن به ـ على زعمه ـ على صدق «لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادائما مادام (ج)»، من غير تأمل ان هاتين القضيتين لايتصور اجتماعهما على الصدق، فان بين سلب (ب) عن واحد واحد من (ج) دائماً مادام (ج) و بين سلبه عنه لادائماً مادام (ج) بل فى وقت من اوقات كونه (ج) تكاذ بالامحالة و قيام البرهان على صدقهما محال فيكون احد القياسين بالضرورة فاسداً فلينظر انه ايّهما و تبين ذلک

بتحليلهما.

فنقول: لايخفى عليه ـ ادام الله رفعته ـ ان قياس الخلف مركب من قياسين اقترانى و استثنائى، و الاقترانى فى القياس ـ المحكى عن الفيلسوف ـ صغراه: «ان لم يكن لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج) و امّا فى وقت من اوقات كونه (ج) دون وقت» و هى صادقة، اذ تاليها لازم نقيض مقدمها فلايجتمعان فى الكذب فاذا فرض المقدم كاذباً صدق التالى فكان الشرطية صادقة.

و الكبرى «كلما كان بعض (ج) (ب) مادام (ج) او فى وقت من اوقات كونه (ج) كان بعض (ب) (ج) فى وقت واحد» و هى صادقة ايضاً.

لانّ البعض الموضوع للجيمّية و البائية معافى وقت واحد فيكون (ب) مّا هو (ج) فى وقت واحد، فيكون بعض (ج) فى وقت كونه (ب).

فاذن المقدمتان صادقتان و صورة القياس صحيحة لانه قياس اقترانى من شرطيتين متصلتين من الشكل الاوّل الذى هو بيّن الانتاج بنفسه فيلزم النتيجة و هى «ان لم يكن لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج) فبعض (ج) فى وقت كونه (ب)» صادقة.

ثم يصير مقدّمه فى القياس الاستثنائى و يستثنى نقيض تاليها

فيقال: «لكن ليس و لاشيئى من (ج) مادام (ب)» و قد فرضت صادقة، فيلزم نقيض المقدّم و هو «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج) صادقاً» و هو المطلوب.

فتبين انّ القياس المحكى عن الفيلسوف صحيح و نتيجته صادقة فيكون لازم نقيضها و هو «لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادايماً مادام (ج) كاذباً».

ثم اقول: القياس المعمول اخيراً صغرى القياس الاقترانى منه كاذبة و هى «ان لم يكن لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادايماً مادام (ج) فبعض (ج) (ب) فى ذلک الوقت المعيّن».

لانّ التالى ليس نقيض المقدم لانّهما قد يجتمعان فى الكذب و ان امكن يجتمعان فى الصدق، لانّ الصدق اذا كان فى لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)، كذب لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادائماً مادام (ج)، و كذب بعض (ج) (ب) فى ذلک الوقت المعيّن، و قد تكذبان ايضاً مع فرض الصدق وجوه اخر و فيما ذكرناه كفاية.

و اما حوالة النقيض على الكتب فغير صحيحة اذ ليس ذلک فى الكتب المتداولة فى الايدى المعقد عليها و كيف يكون فيها و هو

ظاهر البطلان.

و اذ تبين ماتقدم و تحقق، علم ان تشبيه قياس الخلف فى اثبات المطالبة بميزان اعمال حساب الهند فى امتحان صحتها و عدمها ليس على الوجه و ان الخلف كلها استمر كان اللازم له صادقاً.

و لايتصور ان يستقيم الخلف و اللازم له كاذب و لو تصور فساد العكس و هو ثابت بالخلف الصحيح المستقيم، لعلم ان استمراره فى العكس الصحيح ليس لان الخلف يلزمه بل لصحته فى نفسه، فيكون الخلف فاسداً فى هذا المقام و غير هذا المقام، فيكون فاسداً اصلاً و قد ظهر انه ليس كذلك.

فهذا ما خطر بالبال و سنح فى الحال من الكلام على هذه الرسالة و به الكفاية، و الحمدللّه على التوفيق و الهداية.

[تمّت الرسالة]